فلسفة الكلام

الدكتور
عمار عوادي
جامعة الجزائر

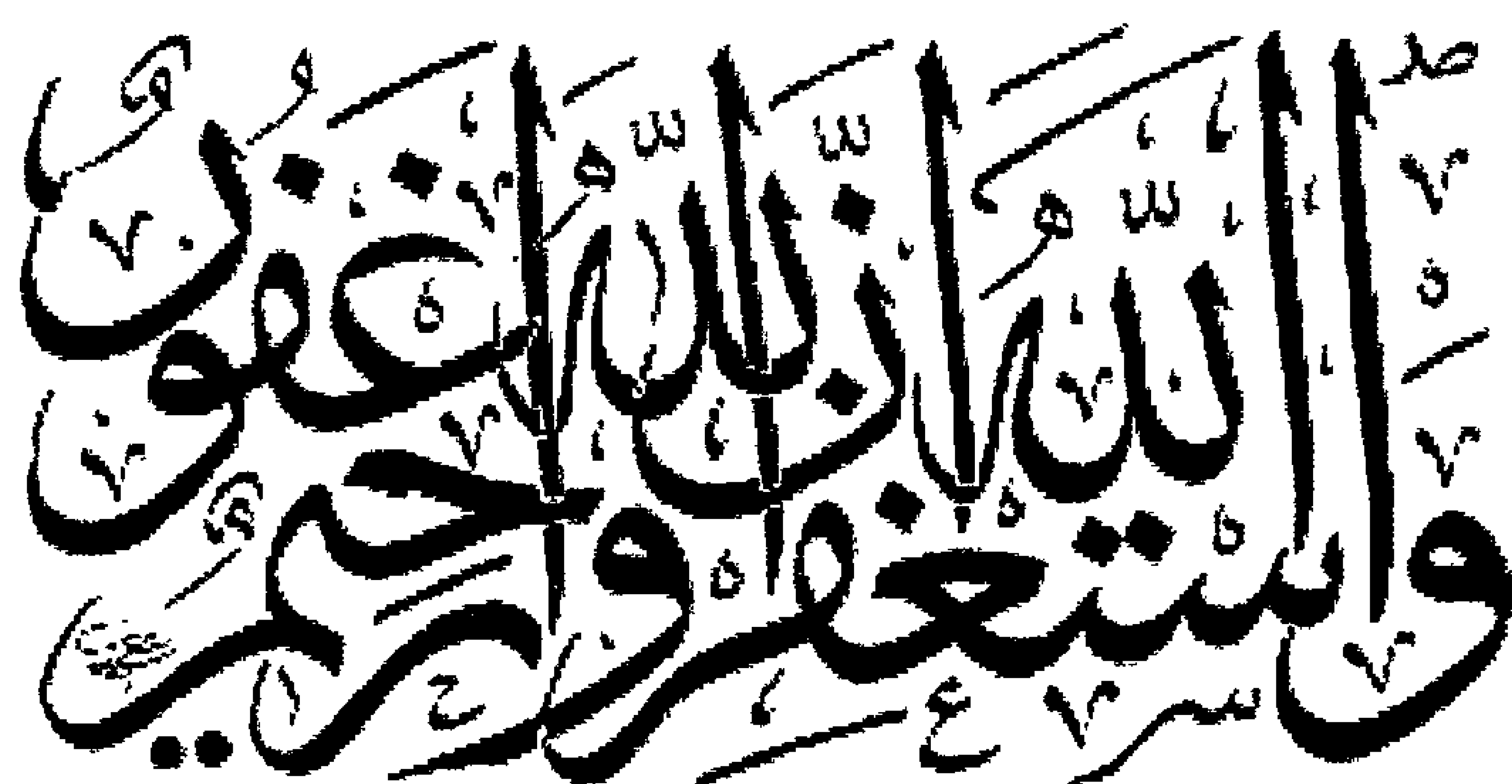


مكتبة المجتمع العربي
للنشر والتوزيع

مكتبة المجتمع العربي
مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع

مكتبة المجتمع العربي

مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع



فلسفة
الكلام

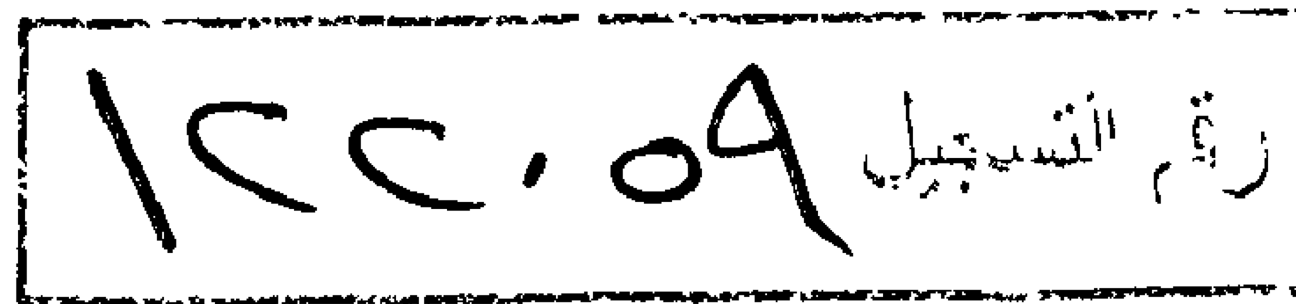
فلسفة
الكلام

تأليف

الدكتور
عمار عوادي
جامعة الجزائر

الطبعة الأولى
2016م-1437هـ







مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2015/3/1241)

198.3

عمار، عوادي

فلسفة الكلام / عوادي عمار. -عمان: مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، 2015

( ) ص

ر.أ. : 2015/3/1241

الواصفات: /الفلسفة الإسلامية//علم الكلام/

يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

الطبعة العربية الأولى

2016م – 1437هـ



عمان – وسط البلد – ش. السلط – مجمع الفحيص التجاري

تلفاكس 96264632739، – خلوي 962795651920، ص.ب. 8244 عمان 11121 الأردن

ش. الملكة رانيا العبد الله – مقابل كلية الزراعة – مجمع سمارة التجاري

Email: Moj_pub@yahoo.com - Info@ muj-arabi-pub.com

www.muj-arabi-pub.com

مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع

ISBN 978-9957-83-508-8 (ردمك)


الإهداء
للوالدين والأهل
والأصدقاء

الفهرس

المحتوى	الصفحة

المحتوى	الصفحة

الفصل الرابع

نهاية الأقدام في علم الكلام

الفصل الخامس

القول في الإمامة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

يعتور العلاقة بين علم الكلام الحديث وفلسفة الدين غموض من نواح متعددة. فمن ناحية نجد ان هوية علم الكلام الجديد– على مستوى التعريف – لم تظفر إلى الآن بتعريف يزيح غبار الغموض عنها، أضف إلى ذلك ان المنظومة المعرفية لهذا العلم الجديد– على مستوى التحقق– لم تُحدَّد معالمها بوضوح بعد. ومن ناحية أخرى، فان اختلاف التصورات المطروحة عن فلسفة الدين، قد زادت الأمر غموضاً. ان هذا الغموض في العلاقة بين هذين العلمين يعود إلى حد ما إلى حداثتهما. فقلة ما كُتب حول علم الكلام الجديد وفلسفة الدين تحكي هذا الغموض الناشئ من حداثة الاثنين، وهو غموض لم يقتصر على الطلبة فحسب بل شغل حتى الباحثين والكتّاب. فلربما اختار باحث لموضوع ما فلسفة الدين عنواناً، في حين يرى باحث آخر ان لا شأن لهذا الموضوع بعنوانه. على انك قد تعثر على تصورات مختلفة ومتخالفة حول ماهية علم الكلام الجديد ومنظومته المعرفية قد يناهز عددها عدد ما نشر حول الموضوع من مقالات[1].

من هنا، أُعطيت أجوبة متباينة عن العلاقة بين علم الكلام الجديد وفلسفة الدين: ((... لذا ربما سمي علم الكلام الجديد أحياناً بفلسفة الدين. ففلسفة الدين اليوم لها معنى أعم، إذ تشمل علم الكلام القديم والجديد معاً...))[2].

من الممكن ان يؤدي الغموض الكبير في الفرق بين علم الكلام الجديد وفلسفةالدين إلى جعل تناول المسألة غير مجدٍ ولا طائل منه. فيقال غالباً ألا يجدرينا ان نبحث في المسائل الجديدة لعلم الكلام وفلسفة الدين لنتعرف عملياً على قيمتها، بدلاً من البحث عن ماهية هذين العلمين والفرق بينهما.

---

1) هوبلنغ، أج جي، مبادئ فلسفة الدين (المقدمة)، 1996.
2) كيسلر، ن نورمن، فلسفة الدين، طهران، دار الحكمة، 1996.

هذا القول يمكن مناقشته من عدة جهات:

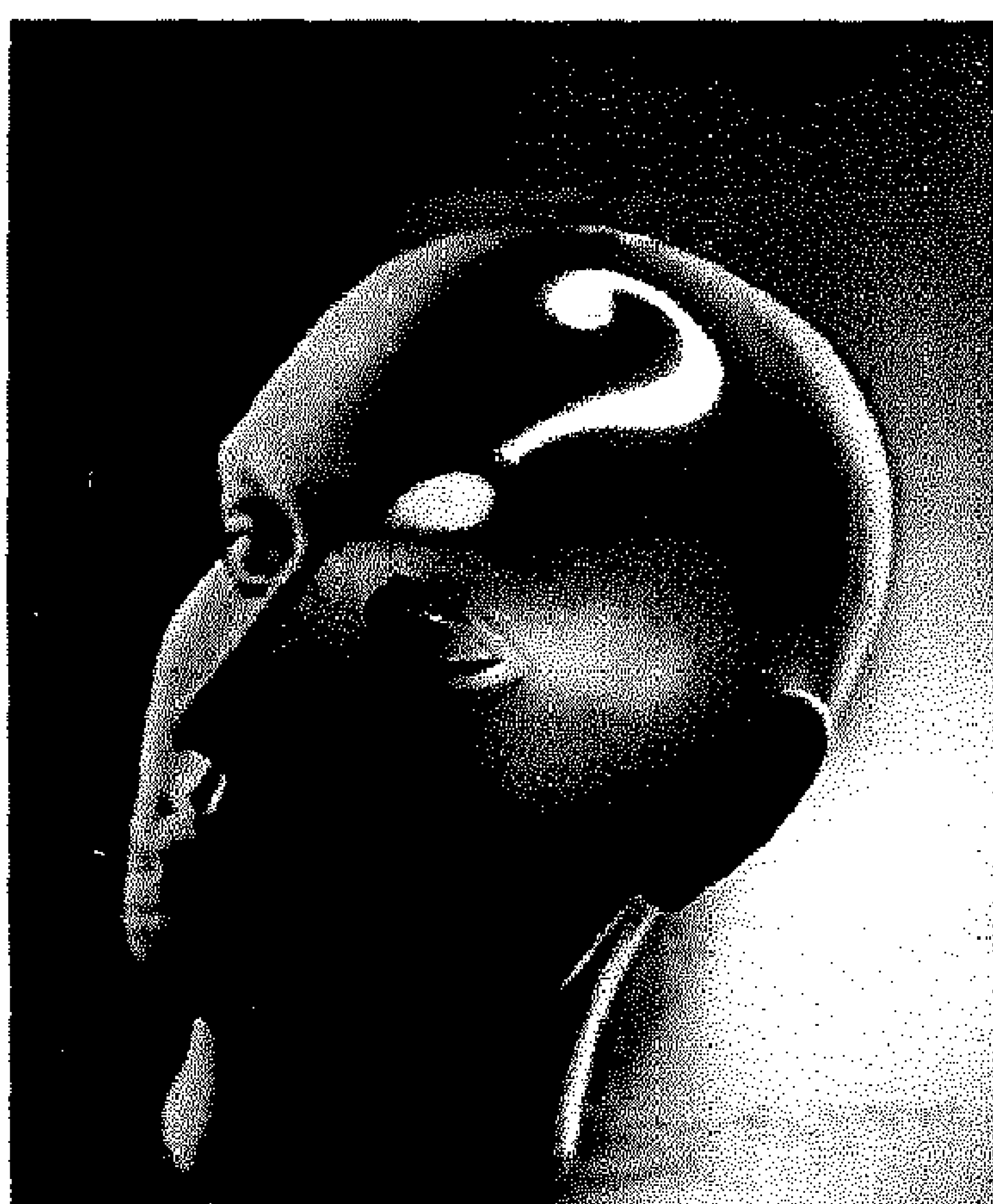
أولاً: ان حال طالب العلم الذي يخوض في علم الكلام وفلسفة الدين دون إدراكه للقيمة العلمية لهذين العلمين، كحال ذاك الذي يلقي بنفسه في بحر لا يعرف عمق ساحله ولا طبيعة أمواجه.

ثانياً: ان الخوض في أي علم دون التوفر على إحاطة إجمالية بمنظومته المعرفية، يفضي إلى مشاكل متعددة في المنهج المعرفي، ولا ينتج سوى حالة التقاطية، تؤدي بدورها، في علم الكلام الجديد وفلسفة الدين — اللذَين موضوعهما الافكار والعقائد الدينية — إلى ظهور البدع، والشذوذ الفكري، والانحراف، وغيرها من الآفات الفكرية.

ثالثاً: ينبغي أن لا يؤدي الغموض الكبير الذي يتلبس البحث عن الفرق بين هذين العلمين، إلى المطالبة بتجاوزه طلباً للعافية، بدلاً من محاولة حل المشكلة. آن الجواب عن ((ما هو الفرق بين علم الكلام الجديد وفلسفة الدين؟)) منوط بالاتفاق على تفسير موحّد بشأن علم الكلام الجديد وفلسفة الدين. في البدء عليّ ان انوّه إلى ان اللاهوتيين المسيحيين قد واجهوا نفس السؤال ولكن بشأن العلاقة بين اللاهوت الجديد وفلسفة الدين، وقدموا له أجوبة متنوعة. وبناءً عليه لا بد ان تتضح أولاً رؤيتنا عن علم الكلام الجديد، وفلسفة الدين التي سننطلق منها في طرحنا للمسألة والاجابة عنها.

الفصل الأول

علم الكلام الجديد



الفصل الأول
علم الكلام الجديد

ثمة آراء كثيرة بشأن ((علم الكلام الجديد)). إذ يرى البعض انه علم يختلف عن علم الكلام التقليدي المتداول في الثقافة الاسلامية إختلافاً جوهرياً، وليس بين الإثنين أي تطابق لا في الموضوع، ولا في الهدف، ولا في المنظومة العرفية. ويعتقد بعض آخر انه لا يعني سوى إلحاق المسائل الجديدة في إطار المنظومة الموروثة لعلم الكلام[1]. فيما يرى بعض آخر ان علم الكلام الجديد يختلف عن علم الكلام التقليدي في ثلاثة محاور على الإقل (المسائل، الأسس، المنهج)، ولكن مع الحفاظ على وحدة الجوهر بينهما. هذا الرأي الأخير، الذي يمكن على أساسه وصف علم الكلام الجديد بأنه النظام الجديد لعلم الكلام، هو الذي سنعتمده في مقالنا هذا. فما يمتاز به هذا الرأي انه يحفظ لعلم الكلام الجديد هويته الكلامية في الوقت الذي يعترف له بالتغيرات التي طالت شتى أبعاد المنظومة المعرفية الكلامية.

فما هي الماهية المعرفية لعلم الكلام إذن؟

يعطينا اللاهيجي[2] (المتوفى 1072هـ) تصوّرين رئيسيين لهوية علم الكلام المعرفية لدى المتقدمين:

الأول: علم الكلام هو علم الدفاع عن العقائد الاسلامية.

الثاني: علم الكلام هو علم منتج للمعرفة بشأن عالم الوجود على أساس القرآن.

أمّا المتأخرون فيقترح بعضهم للكلام تعريفاً آخر، إذ اعتبروه علماً مبيناً وشارحاً للعقائد التي جاءت مع بعثة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله).

---

1) سروش، عبد الكريم، دروس في فلسفة علم الاجتماع، طهران، دار الصراط الثقافية، ص 406-428، 1996.

2) هيك، جون، فلسفة الدين، طهران، 1993.

والقاسم المشترك بين التصورات المختلفة لعلم الكلام هو هويته الوسائطية، فعلم الكلام واسطة بين الوحي (القرآن والسنة) من جهة، ومخاطَبيه من جهة أخرى، وصفة الوساطة هذه تقوم مقام الجنس في ماهية علم الكلام. ومن هنا فاننا سنعتمد في بحثنا عن الفرق بين علم الكلام الجديد وفلسفة الدين على هذا القاسم المشترك بين تعاريف علم الكلام الذي نزلناه منزلة الجنس.

والمتكلم عالم يفترض به ان يكون انساناً متديّنا يبني نسقه العلمي بوازع ديني من أجل إيضاح الفكر الديني وتعليمه ونشره.

انه يعمل على تفسير المفاهيم والأفكار وحتى السيرة الدينية، والنزول بها إلى مستوى أذهان ولغة المخاطبين. اذن فمسؤولية المتكلم الأساسية هي عرض الفكر الديني وتوضيحه وإثباته.

هذه المسؤولية اتخذت في القرون المتأخرة صيغة أخرى، وذلك بسبب التحول الأساسي الذي طرأ على عقلية ولغة مخاطبي الوحي. فالمتكلم يؤدي الطرح المبرهن للفكر الديني ولكن بأسلوب ومنهج وأسس ولغة حديثة. لذا فعلم الكلام الجديد لا يختلف عن علم الكلام التقليدي إلا في نسقه الجديد الذي أكتسبه من خلال انطباقه على العقلية واللغة الحديثة.

1. فلسفة الدين:

أ. يمكن إرجاع التعاريف المتنوعة لمفهوم فلسفة الدين إلى تصورين رئيسيين:

تُعرّف فلسفة الدين بأنها ((تفسير المفاهيم الفلسفية المختلفة التدخل في نطاق الأديان والاعتقادات الدينية المختلف (Hubbeling,1987) يكون معنى فلسفة الدين بناءً على ذلك، الدفاع الفلسفي عن العقائد الدينية بإعتبارها المتبني لإكمال دور الإلهيات الطبيعية(Hick,1963) .

ب. أمّا المعنى والتصور الرائج لدى فلاسفة الدين، فهو انها التفكير الفلسفي في الدين، تماماً كما يحدث في مجال فلسفة العلم وفلسفة الفن وغير ذلك(Ibid) ففلسفة الدين في هذا التعريف تختص بالبحث العقلي حول مختلفالأديان والظواهر الدينية(Hubbeling,1987) .

ويعتقد هوبلنغ في كتابه ((مبادئ فلسفة الدين))، ان الفرق بين هذين التصورين لفلسفة الدين يعود إلى وجود رؤيتين مختلفتين بشأن المضاف إليه فيعبارة فلسفة الدين: ((من الممكن ان يلحظ المضاف إليه إما باعتباره مضافاً ذهنياً أو بإعتباره مضافاً عينياً(Ibid)((بالإمكان تفسير الاختلافالمذكور من خلال رؤيتين مختلفتين: فربما تفسر ((الفلسفة)) في هذا التعبير بإعتبارها بحثاً فيزيقياً انطولوجياً، كما هو شائع في الفلسفة التقليدية، ولربما فسرت أيضاً بإعتبارها بحثاً ابستمولوجياً، كما هو شائع في الفكرالحديث. نجد نموذج هذين التفسيرين على الترتيب عند كيسلر في كتابه فلسفةالدين (1977) وباسل ميشل في كتابه فلسفة الدين (1986). حيث يقول ميشل فيمقدمة كتابه: ((وبهذه الرؤية فان نسبة فلسفة الدين إلى الدين، كنسبة فلسفةالتاريخ إلى التاريخ، أو نسبة فلسفة العلم إلى العلم. فشأن الفيلسوف فيجميع هذه الموارد نقد وتحليل الادلة وتفسير المفاهيم المستخدمة في نطاق تخصصه. فالفيلسوف – الذي هو فيلسوف من تلك الجهة – في هذا المقام متكلم أومؤرخ أو عالم تجريبي (B.Mitchell,1966) وهذا التفسير هو المعروف والمتبادر من إطلاق اللفظ في الوقت الحالي. وهذافلسفة الدينفرعاً من فلسفة العلم وهو ما راج غالباً بين الفلاسفة التحليليين.

علاقة فلسفة الدين بعلم الكلام الجديد:

ان اختلاف فلسفة الدين عن علم الكلام واللاهوت – سواء القديم منه أو الجديد – واضح إلى حدٍ ما إذاأُخذت بمعناها الأول، أمّا لو أُخذت بمعناها الثاني، فالإختلاف سيكون محفوفاً بالغموض. وذلك لان مسائل فلسفة الدين ومسائل

اللاهوت الجديد واحدة في أغلب الموارد، مما أفضى إلى الاعتقاد بعدم وجود تمايز ماهوي بين الاثنين، فعلم الكلام الجديد هو نفس فلسفة الدين أو هو جزء منها.

ثم ان فلسفة الدين — كما يشير إليه هيك — امتداد للاهوت الفلسفي. واللاهوت الفلسفي(Philosophical theology) يختلف عند الفلاسفة المسيحيين عما يعرف باللاهوت العَقَدي أو العقائدي .(Dogmatic theology) فاللاهوت الفلسفي يسعى إلى تفسير المفاهيم الدينية الأساسية (كوجود الله، وأوصافه، وأفعاله، وغير ذلك) باستخدام الوسائل العقلية الصرفة دون الرجوع إلى الوحي.

إذن يمكن اعتبار فلسفة الدين امتداداً لما عرف بين فلاسفة المسلمين بالإلهيات بالمعنى الأخص. فقسم الإلهيات بالمعنى الأخص الموجود في كتابات فلاسفة المسلمين وكذلك ما كتبوه بعناوين مثل المبدأ والمعاد، يختلف عندالمتكلمين اختلافاً أساسياً واضحاً عن علم الكلام. وهذا الاختلاف ظاهر حتى في أكثر الكتابات الكلامية شبهاً بالفلسفة، ككتاب تجريد الاعتقاد وقواعدالعقائد للخواجه نصير الدين الطوسي (المتوفى 672هـ). وهو اختلاف يمكن فهمه بشكل أوضح من خلال الجدل التاريخي الطويل بين الفهم الفلسفي للنصوص الدينية واستناد مبادئ الدين على قواعد فلسفية من جهة، والفهم الديني لمبادئ الفلسفة واستنادها إلى حقائق الوحي من جهة أخرى. وهو جدل استمر بأساليب مختلفة منذ السلف، وحتى أصحاب المذهب التفكيكي، وذلك إن دل على شيء، فإنما يدل على الاختلاف القائم بين الفكر الكلامي والتفسيرات الفلسفية للفكر الديني.

أمّا اختلاف فلسفة الدين بمعناها الثاني — الذي راج في العقدين الأخيرين عن علم الكلام الجديد، فيمكن دراسته من عدة جهات:

1. إن فلسفة الدين علم الدين الفلسفي ينصبّ البحث فيه على نتائج الدراسات الدينية (Study of Religion)، وهو من هذه الجهة لا يختلف عن سائر فروع علوم الدين (علم الدين التطبيقي، التاريخية، علم الاجتماع، سيكولوجيا الدين)

التي تدرس الدين من خارجه بصورة حيادية. ((حقاً انه ليس من الضروري أساساً ان ننظر إلى الدين من وجهة نظر دينية، فبإمكان الذين لا يعتقدون بالله، واللا أدريون، بالإضافة إلى المتدينين، ان يدرسوا الدين جميعاً دراسة فلسفية، وهم يقومون بذلك بالفعل.)) (Hick, 1963). في حين ان المتكلم لا يتخلى عن صبغته الدينية بحال. فلا يمارس الكلام من خارج الدين ويقصد كسب المعرفة وحسب، بل الكلام – حسب تعريفه – مسبوق بمعرفة ذات صلة بالوحي، لذا فالمتكلم يمارس دراسته من داخل الدين ويقصد عرض الفكر الديني. والبحث من الداخل ليس هو ذاته ما يذكره البعض في فلسفة الدين بعناوين بحوث الدين من الداخل أو الخارج، بل بمعنى ان علم الكلام خلافاً لفلسفة الدين علم ثانوي غير مباشر، فالمتكلم ليس مستقلاً عن موضوع بحثه. والمتكلم يتحدث عن عقائد وفكر يلتزم هو به. انه ينظر إلى مسائل ترتبط بدينه بمنظار ديني.

2. ((ان فلسفة الدين ليس علماً تربوياً)) تشير هذه الجملة التي أطلقها جون هيك إلى واحد من أهم وجوه الاختلاف بين فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد. فلما كانت فلسفة الدين فرعاً من فروع الفلسفة، ولم تكن فرعاً من فروع اللاهوت، الذي يعني علم تدوين وتنسيق العقائد الدينية (كما يعبر هيك)، فهي وسيلة لكسب المعرفة ولها جميع ما للفلسفة من خواص شأنها في ذلك شأن أي علم أساسي. في حين ان علم الكلام الجديد وسيلة لطرح العقائد الدينية والدفاع عن الفكر الديني الذي يستخدمه المتكلم لتبليغ دينه في العصر الراهن. انه يبني نظامه الكلامي بما يناسب هذا العصر الحديث، محافظاً على طابعه المعرفي.

وبالرغم من ان فيلسوف الدين والمتكلم كلاهما يصبان اهتمامهما على دراسة مفاهيم وعقائد واحدة، غير ان نتائجهما مختلفتان اختلافاً أساسياً. ففيلسوف الدين – إن أمكنه ان يكون حيادياً – .

لا يقصد من عمله الدفاع عن الفكر الديني أو اثباته. على خلاف المتكلم الذي يحدوه هذا القصد في طرحه للفكر والعقيدة الدينية.

3. ولوجود هذا الاختلاف الذي ذكرناه في النقطة السابقة، تتعدد الأذواق والميول في فلسفة الدين، أمّا علم الكلام فلا مجال فيه لتعدد كهذا. شبيه ماأطلق عليه (پول ريكور) في فلسفة الدين بؤرة التفسير، أي الفلسفات التي لامعنى فيها للتفسيرات الدينية أو التي لا تنطوي على ضوابط منطقية أو إحاطةمعرفية لازمة لجميع التعابير العلمية[1].

4. والملاك في علم الكلام ضوابط الوحي. وهو ملاك يقسم الفكر البشري إلى ثلاثة مجاميع، الفكر المنسجم مع الوحي، والفكر غير المنسجم معه المعارض له، والفكر المحايد.

فيسمى الفكر الذي لا ينسجم أو يعارض الوحي في علم الكلام بالشبهة. ودفع الشبهات مهمة أساسية للمتكلم، وسر هذه التسمية مخبوء في مهمة المتكلم، ولاينبغي للمتكلم لدى مروره بالآراء المخالفة له ان يتبنى واحداً متخلياً عنالوحي، أو ضارباً عنها صفحاً. فيما ليس على فليسوف الدين شيء من هذا، وباستطاعته القيام بإعادة صياغة الفكر الديني وطرح قراءة جديدة استناداًإلى نظريات سائدة. لكن هذا العمل في نظر المتكلم قد يؤدي إلى إماتة الدين أو الالتقاط.

5. للكلام دور وسائطي بين الوحي ومخاطبيه. ولهذه الهوية الوسائطية دور فيتحديد منظومة الكلام المعرفية، ورسم ملامح خاصة للأهداف والمسائل والمناهج والأسس، حتى تجعله واحداً من علوم الدين. في حين لا تحمل فلسفة الدين هوية كهذه، رغم كونها ترتبط بالدين موضوعاً. وبهذا اللحاظ يمكن مقارنة دورالمتكلم بدور الفقيه، لأن طبيعة الوساطة بين الوحي ومخاطبيه بمثابة جنس قريب لكل من الكلام والفقه، تميزهما عن العلوم غير الدينية، أو تلك التي تدرس الدين من الخارج. على هذا الأساس يأخذ المتكلم دور الداعية الديني الذي يؤدي عمله بطرق علمية[2].

أمّا فيلسوف الدين فيمكن مقارنته – باللحاظ ذاته – بعالم سيكولوجيا الدين.

---

1) ريكور، پل، الاتجاهات الرئيسية في فلسفة الدين، فصلية ((نقد ونظر))، العدد 2، ص 137- 160، ربيع 1996.
2) الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، دار النشر العلمية الثقافية، طهران، 1996.

فعالم سيكولوجيا الدين، عالم نفس لا يختلف من هذه الجهة عن سيكولوجيا الإدارة والعمل المؤسسي على سبيل المثال. لان كون العقائد والسنن الدينية موضوعاً لسيكولوجيا الدين، لايحتم عدّ هذا العلم واحداً من علوم الدين، أو اعتبار علماء سيكولوجيا الدين وسطاء بين الوحي والإنسان.

6. بالإمكان فهم اختلاف فلسفة الدين عن علم الكلام من خلال ما نفهمه من اختلاف بين فلسفة اللغة وعلم اللغة، فمع وجود التشابه الكبير بين النظرة الفلسفية للدلالة وتحليلها اللغوي، لكن تباينهما لا يمكن إهماله على أية حال. وقد أشار بالْمر إلى جوانب الاختلاف بين هذين العلمين خلال نظرياته الحديثة حول المعنى والدلالة.

النسبة بين علم الكلام وفلسفة الدين:

تدل الدراسة العمليةلعلم الكلام الجديد وفلسفة الدين إلى ثنائية هذين العلمين الإنسانيين المختصَّين بالدين وتباينهما على كلا المستويين (التعريف والتحقق). ولقدأضحى تحويل الكلام الجديد إلى فلسفة دين أحد أبرز مشاكل المنهج المعرفي للفكر الكلامي المعاصر، إذ لا يبرره سوى الغفلة عن الهوية الوسائطية لعلم الكلام بين الوحي ومخاطبيه، وتجاهل طابعه الوظيفي المتمثل في الدعوة إلى مضامين الوحي وإثباتها وطرحها والدفاع عنها. فالتأكيد على ثنائية هذين العلمين ينطلق من ضرورة الدفاع عن الهوية ((الكلامية – الدينية)) لعلم ((الكلام الجديد))، دون أن يعني ذلك إنكار ما بين الاثنين من ترابط وتضامن ونقاط اشتراك من حيثيات متعددة نجملها فيما يلي:

1. هناك مسائل مشتركة بين علم الكلام الجديد وفلسفة الدين. فلو أجرينا استقراءً لفهرس المسائل التي تناولها في كتاباتهم كل من فلاسفة الدين والمتكلمين الجدد، لوجدنا ان هذين العلمين مشتركان في أغلب المسائل، لكن الاشتراك في المسائل لا يعني انهما متطابقان، لوجود التفاوت والتغاير بينهما في الأسس والمنهج والنتائج.

فإعادة تكوين الفكر الديني، على سبيل المثال، مسألة شغلت أذهان فلاسفة الدين والمتكلمين الجدد معاً، فبينما يقتصر فيلسوف الدين على بحثها من حيث امكانية التحول في الفكر البشري، يدرسها المتكلم من خلال مفهومي إحياء الفكر الديني وإماتته، متخذاً مفهوم الإحياء منطلقاً وأساساً لكلامه، فيما يعتبر الثاني شبهة يقف في قبالها موقف المدافع.

2. تنظر فلسفة الدين إلى الكلام واللاهوت كما تنظر فلسفة العلم للعلم. فتدرس فلسفة الدين المفاهيم ونظم المعتقدات وكذلك الظواهر الرئيسية التي ترافق التجربة الدينية والطقوس العبادية والفكر الذي يقوم عليه النظام العقيدي. وهذا التنظير قد جعل ((هيك)) يعتبر الكلام واللاهوت جزءاً من فلسفة الدين. لكن هذا لا يعني تحويل علم الكلام إلى فلسفة دين، إذ لا يتنافى ذلك مع ثنائية العلمين وتباين أحدهما عن الآخر. نظير ما بين علم التاريخ وفلسفة التاريخ من ثنائية معرفية رغم اتحادهما في التاريخ موضوعاً.

3. يدين علم الكلام الجديد لفلسفة الدين بنحوين، فأما ان يتعامل علم الكلام الجديد مع بحوث فلاسفة الدين بوصفها شبهات ومسائل، أو ان يعتمدها كأسس. لذا فعلم الكلام الجديد مدين لفلسفة الدين في تطوره، ومن هنا تجد ان الكثير من المذاهب والاتجاهات الرئيسية في اللاهوت المسيحي الجديد واقعة تحت تأثير فلاسفة الدين.

"علم الكلام"صحراء ملآى بالعظام اليابسة!

إنني في كل مرة يدنو مني اليأس

لا البث أن أحس يداً حنوناً تربت كتفي

وأخري تملأ سراجي زيت

وإذا بنوره يتجدد ويتألق ويتمدد

وإذا بي أبصر اثار أقدام

هنا وهناك

فتستأنس روحي وتتجدد عزيمتي وتشتد

وأدرك أنني لست وحدي في الطريق!"

ميخائيل نعيمة

ما أشد تشوه وقُبح فهم أبناء أمتنا للحرية! وما أخبث التخلف الذي انفق رواد فكرنا الأنسني النبلاء أعمارهم في منازلته! انه تنين عديد الرؤوس، كثير البراثن وحاد الأنياب! انه تنين عظيم جداً! انه تنين مزدوج مشترك من آخرية عربية/محلية لا تتورع عن تكريس اغتراب شعوبنا ثقافياً، ومن آخرية غربية/عالمية تتحالف بدم بارد مع ميراثنا المُر، تنساب في أرضنا كأفعى، تستأصل بدرية – ما تبقى – في نفوسنا من مروءة وشرف! "ياالذل قوم لايعرفون ما هو الشرف وما هو العار!"، مقولة رائعة للمفكر السوري أنطون سعادة، وصف فيها بدقة خنوثة التخلف العربي.

ثمة بون شاسع وفرق عظيم – فيما يرى سعادة – بين الحياة والعيش! الحياة لاتكون إلا في العز، أما العيش فلا يفرق بين العز والذل، وما أكثر العيش في الذل حولنا! فكرنا الأنسني بدوره يرى ان الحضارة هي ما يُفكر فيه الناس ويُحسون به ويفعلونه، وهي القيم التي يضفونها على ما يُفكرون فيه ويحسون به ويفعلونه.

صحيح ان أفكارهم ومختلف إحساساتهم وقيمهم يمكن أن تنتهي إلى أعمال تؤثر تأثيراً عميقاً في استعمالهم للأشياء المادية، غير أن الحضارة المادية أقل جانب من جوانب الحضارة أهمية. فالسمو الحضاري لا يبلغ ذروته إلا في عقول الناس وأفئدتهم!

قال حكيم: إن الجهلاء هم الذين يظنون أن المباني الجميلة ومباهج الحياة وألوان الترف إن هي توافرت هي التي تشهد برقي الحضارة. شعور الفرد بحريته وكرامته الإنسانية، هو برهان علو الحضارة دائماً وأبداً، هو ذلك الشيء الفذ الذي يجب الاهتمام به وتنميته إلى أقصى حد! وليس هناك ما يؤدي إلى مثل هذا الرقي كـ"التربية الخلاقة"، وتزويد الفرد بالقدرة على قراءة الأمور بطريقة أمينة ومنظمة، تجعله قادراً على النقد والابتكار. حق الإنسان في الحياة هو حقه في دفعها للأمام.

مثل هذه "التربية الخلاقة" لا توجد للأسف الشديد في مجتمعاتنا الموغلة في التخلف! فنظمنا التربوية المُغرضة تستأصل – بكل دربة ودأب – من عقول وقلوب النشء ملكة النقد والابتكار! غرس اليقين في العقول والقلوب صيرنا "أمة من غنم"!

ولمن يسأل: كيف يمكن إذن تفسير ذلك التعامي الواضح، من جانب القائمين على تدريس الفلسفة عندنا، عن هذا التجفيف المنهجي المُستدام لمنابع التفكير الفلسفي في مجتمعاتنا، بل وذهابهم في هذا التعامي إلى حد "التنطع"؟! وهل ثمة إمكانية للحديث عن وجود "تواطؤ" ما؟! في هذه المقالة أحاول قدر جهدي التحقق من مدى وجاهة طرح مثل هذه التساؤلات، عبر استكشاف "علم الكلام"! فعلى ما يبدو، ثمة تيه في صحراءه ضُرب على معلمي "الفلسفة" في بلادنا، كل ما أخشاه أن يكون أبدياً!

مُصطلح "علم الكلام" في الحضارة الإسلامية:

يُستخدم مصطلح "الكلام" – الذي يعني حرفياً "الحديث" أو "اللفظ المنطوق" – في الترجمات العربية للأعمال الفلسفية اليونانية للتعبير عن المصطلح اليوناني "لوجوس Logos" بكل معانيه المتنوعة الدالة على: "الكلمة Word" و"العقل Reason" و"الحُجة Argument". ويُستخدم مُصطلح "الكلام" في تلك الترجمات العربية كذلك للدلالة على أي فرع من فروع التعليم. واسم الفاعل "متكلمون"(في صيغة الجمع، والمفرد منه: "متكلم") يُستخدم للدلالة على الشيوخ

الممثلين لأي فرع مخصوص من فروع التعليم. من هنا ظهرت ترجمات عربية (عن اليونانية) من قبيل: الكلام الطبيعي، أصحاب الكلام الطبيعي، المتكلمون في الطبيعيات، أصحاب الكلام الإلهي، المتكلمون في الإلهيات، ..الخ. وبهذا المعنى أصبح مصطلح "الكلام" يُستخدم عند من يكتبون بالعربية أصلاً، ربما بتأثير من هذه الترجمات العربية عن اليونانية.

على هذا النحو – وطبقاً للمستشرق ولفسون – يتحدث يحيي بن عدي عن المتكلمين المسيحيين. ويتحدث الشهرستاني عن كلام إمبدوقليس وكلام أرسطو طاليس وكلام المسيحيين في كيفية التجسد والاتحاد. ويتحدث يهودا اللاوي عن قوم ينتمون إلى نفس مدرسة المتكلمين أمثال أصحاب مدرسة فيثاغورس ومدرسة إمبدوقليس ومدرسة أرسطو ومدرسة أفلاطون، أو عن الرواقيين وعن فلاسفة آخرين وعن المشائين الذين ينتمون إلى مدرسة أرسطو. ويتحدث ابن رشد عن المتكلمين من أهل ملة الاسلام ومن أهل ملة النصارى أو على حد تعبيره المتكلمون من أهل الملل الثلاث. ويتحدث موسى بن ميمون عن المتكلمين الأُول من اليونانيين المتنصرين ومن المسلمين. ويتحدث ابن خلدون عن كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات..

إضافة إلى هذا كله طُبق مصطلح "الكلام" دونما تقييد على نسق مُعين من التفكير في الحضارة الإسلامية ظهر قبل ظهور الفلاسفة، سُمي أعلامه بـ"المتكلمين"، وكانوا على النقيض من أولئك المفكرين الذين أطلق عليهم ببساطة منذ زمان أبو يوسف الكندي اسم الفلاسفة. فكيف ظهر في ثقافتنا العربية هذا النسق من التفكير الذي يوصف ببساطة بأنه "كلام"؟ وما الكتابات التي تتناول تاريخه ويمكن أن تُضم معاً؟ الأفكار كالبشر، لحظات الميلاد ومراحل التطور هما السبيل لمن أراد فهمها!

في كتابه القيم "فلسفة المتكلمين في الإسلام"، وُفق هاري ولفسون في ضم كتابات الشهرستاني وابن خلدون، وخرج لنا بعرض وافٍ لتطور علم الكلام في الحضارة الإسلامية، اعتمد عليه أساساً هنا، لخلو مكتبتنا العربية

– على ما يبدو – من دراسات تُماثل في قيمتها، أو على الأقل تقترب من عمل ولفسون الموسوعي المهيب. ولشد ما يُخجلني استقرار مفاتيح إرثنا الحضاري في يد المستشرقين! كل ما املكه هو توخي الحذر قدر المستطاع، فولفسون وأمثاله إنما يخدمون حضارتهم!

ظهور وتطور "علم الكلام" في الحضارة الإسلامية:

"السلف" مُصطلح أطلق على صحابة النبي محمد(570_632م) وعلى التابعين الذين صحبوا الصحابة. وما وافق عليه هؤلاء السلف يُعد أساساً للعصر الأول للحضارة الإسلامية. وسوف نُشير – هنا – إلى "السلف" إما على أنهم الأتباع الأول لدين الإسلام أو على أنهم أصحاب الفهم الصحيح للدين. كلّ حسبما يقتضيه السياق.

يشتمل الأصل الديني للاسلام الذي تشكل من تعاليم القرآن على نوعين من التكاليف، وفق ما يرى ابن خلدون: الأول التكاليف البدنية، والثاني التكاليف القلبية.

يحتوي القسم الأول على الأحكام الإلهية التي تحدد تكاليف أبدان المسلمين وهذا هو الفقه. هو مصطلح يفيد في معناه الأصلي الفهم والمعرفة، واستخدم في أول الأمر بمعنى محدود هو الاجتهاد، أي استعمال الرأي الخاص لتقرير مسائل شرعية في غياب أي سابقة تنطبق على الحالة موضوع المسألة، لكنه اكتسب فيما بعد المعنى الأشمل للدلالة على التشريع الإسلامي القائم على: القرآن، السنة، القياس، الإجماع.

القسم الثاني من التكاليف يتعلق بالإيمان الذي يُعرف بأنه تصديق بالقلب وإقرار باللسان. ويتكون من عقائد ست تقررت في الدين تبعاً لحديث النبي نفسه حينما سُئل عن الإيمان فقال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورُسله، واليوم الآخر،

وتؤمن بالقدر خيره وشره. مُناقشة تلك العقائد الإيمانية هي التي تُشكل "علم الكلام".

1. مرحلة علم الكلام السابق على الاعتزال:

لا يوجد فيما يرى ولفسون ما يجعلنا نعرف على وجه الدقة متى أصبح لفظ "الكلام" يُستخدم بهذا المعنى الاصطلاحي. غير أننا ويحسب ولفسون نفهم من عبارات الشهرستاني انه كان هناك "علم كلام" سابق على نشأة الاعتزال على يد واصل ابن عطاء(699ـ748م) وأن رونق الكلام ابتدأ من عهد هارون الرشيد(786ـ809م).

وربما يمكن أيضاً الاستدلال على وجود كلام سابق على الكلام الاعتزالي من استخدام مصطلح "المتكلمين" عند ابن سعد(764/765ـ854م) في الإشارة إلى أولئك الذين كانوا يناقشون وضع مرتكبي الكبيرة في الإسلام الذي أثارته فرقة المرجئة السابقة على الاعتزال. ومن استخدام مصطلح "يتكلم" عند ابن قتيبة(828ـ889م) فيما يتعلق بمناقشة مسألة حرية الإرادة عند غيلان الدمشقي السابق على المعتزلة.

في سياق توضيحه لكيفية تأسس "علم الكلام" عند أولئك المتكلمين الذين ازدهروا قبل قيام الاعتزال، وعلى أي نحو كان ذلك التأسيس، يصف لنا ولفسون — استناداً إلى ابن خلدون — الأحوال الفكرية التي كانت سائدة في الحضارة الإسلامية قبل المعتزلة بقوله ان الاختلافات حول مسائل العقائد أدت إلى قيام "علم الكلام"، فالمشاركون في مناقشة مشكلات من قبيل: التشبيه، والقدر، ومرتكب الكبيرة، وموقف "أصحاب الجمل" من الفريقين، بدلاً من مجرد اقتباس نصوص من القرآن والسنة دفاعاً عن آرائهم، استخدموا منهجاً معيناً في الاستدلال، توصلوا به إلى استدلالات من نصوص القرآن والسنة تلك. كان ذلك المنهج الاستدلالي مُستعاراً من الفقه، حيث كان مستخدماً فيما يتعلق بمسائل الشرع التى كانت تحكم الفعل، وكان معروفاً بمنهج القياس "بمعنى المماثلة". أما بالنسبة لمسائل الاعتقاد

التى أصبح يطبق عليها حديثاً منهج القياس هذا فكانت مسائل تتصل بـ"الكلمة المنطوقة"، وأصبح هذا التطبيق الحادث لمنهج القياس يسمى "الكلام"، أى ما يُقصد حرفياً من "الكلام المنطوق". والمنهج قائم، سواء في الفقه أو الكلام، على مجرد التشابه وأدلته مستمدة من النقل.

الفرق التى ظهرت في حضارتنا الاسلامية كثيرة، وأكثر منها الاختلافات حول مسائل العقيدة. غير أن ولفسون، ولأغراض دراسته لفلسفة المتكلمين في حضارتنا، تناول اختلافات بعينها، تتعلق بمسألتين ايمانيتين: الايمان بالله، أى الايمان بالتصور الصحيح عن الله. والايمان بالقدر، أى الايمان بسلطان الله على الأفعال الانسانية. فلقد ظهرت، فيما يتعلق بهاتين المسألتين الايمانيتين، اختلافات في حضارتنا حتى قبل قيام الاعتزال، وهي الاختلافات التي أدت إلى مجالات عُرفت اصطلاحاً بـ"الكلام".

ويحسب ابن خلدون، كانت اختلافات السابقين على المعتزلة عن التصور الصحيح عن الله هي تلك التى تتعلق بآيات التشبيه في القرآن. وكان مصدر الاختلافات الأوصاف التى وُصف الله بها في القرآن. فمن ناحية ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في أكثر من آية، وهي سلوب كلها وصريحة في بابها. ومن ناحية أخرى، وردت في القرآن آي أخرى توهم التشبيه. هذه الآيات والتى قد يراها البعض متباينة أدت بحسب ابن خلدون إلى آراء ثلاثة: أولاً، سلم السلف — الذين غلبوا أدلة التنزيه — بآيات التشبيه في القرآن، فلم يتعرضوا لمعناها بتأويل، لأنهم فيما يرى ابن خلدون علموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله، فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل. ثانياً، بجانب أولئك الذين تبنوا الرأي السابق، وُجدت قلة من "المبتدعة". منهم فرقتان رئيسيتان: توغلت الأولى في التشبيه الصريح مخالفة بذلك آي التنزيه المطلق. أما الثانية فحاولت التوفيق، ومن هنا ظهر التأويل من خلال صيغة: جسم لا كالأجسام.

الاختلاف الثاني الذى ظهر قبل نشأة المعتزلة هو – فيما يرى الشهرستاني وابن خلدون – ما كان يتعلق بالاعتقاد بقدرة الله. وهذا الاختلاف نتج أيضاً عن الآيات القرآنية حول قدرة الله. فمن ناحية، توجد آيات تقرر أن هناك بعض وقائع الحياة الانسانية وبعض أفعال الانسان مقدرة من الله سلفاً، على حين توجد آيات تقرر أن الانسان يتمتع بحرية معينة يمارس بها أفعاله، من ناحية أخرى. ووفقاً لما يقرره الشهرستاني فإن الرأي الأصيل فى الاتباع تمثل في اتباع تلك الآيات التى تُظهر أن القدرة المهيمنة على الفعل الانساني مرجعها إلى الله. وفي أواخر عهد الصحابة، حدثت بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري في القول بالقدر وانكار إضافة الخير والشر إلى القدر. ولأنهم حولوا القدر من الله إلى الانسان زاعمين أن الانسان، وليس الله هو الذى يحدد أفعاله الخاصة، عُرفوا بـ"القدرية". وعلى ذلك، يشير ولفسون إلى هاتين الفرقتين على أنهما: فرقة القائلين بالاختيار "القدريين"، وفرقة القائلين بالجبر "سبق التقدير". والفرقتان حاولتا تفسير الآيات المعارضه لهما.

قارئي الكريم، في مسيره الشاق والمُرهق نحو اللحظة الراهنة، مر علم الكلام بأكثر من مرحلة، تميزت شخصية كل منها عن الأخرى – البداية – وكما سنرى لاحقاً – كانت مع علم الكلام المعتزلي(بفترتيه: غير الفلسفية، والفلسفية)، ومن بعده جاءت محاولات الخلفاء لحمل أئمة السلف على الاعتزال – وهو ما عُرف بـ"المحنة" – ثم ردود الفعل على هذه المحاولات العنيفة وظهور علم الكلام الأشعري، وما طرأ عليه بعد ذلك من تغييرات أحدثها الباقلاني والغزالي، وأخيراً نهوض ابن تيمية وابن القيم لاحياء مذهب السلف على طريقة الحنابلة ومقاومة غلو الغالين في خلط الفلسفة.

2. مرحلة علم الكلام المعتزلي:

لشد ما يصعب – بحسب المستشرق نلينو – معرفة لأى سبب وبأي معنى أطلق لفظ "المعتزلة" أول ما أطلق على أصحاب المذهب الذى كان في القرون الثاني

والثالث والرابع للهجرة خصماً خطراً لمذهب أهل السنة في "الكلام". ذلك لأنه يتوقف على مثل هذه المعرفة حل مسألة من أهم المسائل التاريخية، وهي مسألة أصول حركة المعتزلة، وطابعها الأصلي. نلينو يُعرفنا بأشهر الآراء في هذا الصدد:

الرأي الأول: رواية نُسج حولها طائفة من الأقاصيص، يشتق أصحابها اسم المعتزلة من اعتزال واصل ابن عطاء الغزال(أو اعتزال عمرو بن عبيد بن باب في رواية أخرى) للحسن البصري(642-728م) أو اعتزاله للجماعة عموماً في مسألة مرتكب الكبيرة: مؤمن هو أم كافر؟ والتفاصيل تختلف قليلاً باختلاف الروايات.

فعلى حسب بعضها، جاء اسم المعتزلة من العبارة التي قالها الحسن في تلك المناسبة لتلميذه القديم: "اعتزل عنا". وعلى حسب البعض الآخر، كان قتادة بن دعامة المتوفى عام 117هـ – أو 118هـ – المحدث أول من وضع هذا الاسم، مشيراً إلى عمرو بن عبيد وإلى نفر من اتباعه بسبب اعتزالهم الحسن. وعلى كل حال، فمهما يكن من اختلاف الروايات، فإن هذه الروايات في مجملها تعتبر أن لفظ "المعتزلة" اسم أطلقه عليهم أهل السنة، وأنه يتضمن نوعاً من الذم واتهاماً واضحاً بالخروج على السنة والجماعة.

الرأي الثاني: المستشرق اشتينر، واعتماداً على نصوص عربية متأخرة عن القرن الثالث الهجري تسمي المعتزلة أحياناً باسم "القدرية"، يرى أن المعتزلة اسم عام لفئة انفصلت عن الجمهور وانشقت عليه، ولكن بمضي الزمن أصبح هذا الاسم في أوائل القرن الثاني للهجرة علماً على مذهب خاص. وهو ما قد يُفسر على أن هذه الفرقة كانت من بين فرق الاسلام أهمها وأكبرها خطراً. أيضاً يبدو لاشتينر أن هذه التسمية قد انتشرت انتشاراً بطيئاً. إذ يتكلم ابن قتيبة المتوفى 889م عند ذكره لمذاهب عصره لا عن المعتزلة بل عن "القدرية". مع أنه عرف اسم المعتزلة.

وعلى ذلك فالنواة الأولى لمذهب المعتزلة كانت اذاً انكار القدر المطلق، ويشير لفظ "القدرية" إلى مضمون المذهب، فهو من الناحية الظاهرية الشكلية إذاً أكثر تحديداً وأوضح دلالة من لفظ "معتزلة". ثم لما أظهروا آراء مخالفة في مسائل

عديدة أخرى مثل صفات الله، وطبيعة القرآن، والوعد والوعيد، ومسائل ثانوية أخرى، بدت هذه التسمية "القدرية" غير كافية، لذا استبدل بها لفظ "معتزلة"، ولم تعد بعد ذلك تستعمل شيئاً فشيئاً.

الرأي الثالث: المستشرق اجنتس جولدتسهير يشير – كما يشير المؤرخون بمناسبة بن عطاء وزميله بن عبيد ومعتزلين آخرين متأخرين كذلك، إلى ميولهم الصوفية وزهدهم، أي إلى بعدهم عن زخرف الدنيا وشهواتها، ويورد شاهداً قديماً على استعمال لفظ "معتزل" بمعنى زاهد أو متعبد.

يقول جولدتسهير: "معنى هذه الكلمة(المنشقون). ولست أريد أن أكرر هنا الأسطورة التى عني الناس بروايتها من أجل تبرير هذه التسمية، وانما أريد أن أقرر أن التفسير الحقيقي لهذه التسمية هو أن البذور الأولى لهذا المذهب كانت دوافع صادرة عن التقوى والتعبد وكان الباعثون على هذه الحركة رجالاً متعبدين، زهاداً معتزلين(زاهدين) ثم اتصلت الحركة بالدوائر العقلية، فاتخذت شيئاً فشيئاً موقف المعارضة بإزاء المعتقدات الدينية السائدة".

الرأي الرابع وهو رأي نلينو نفسه: اختار المعتزلة الأولون هذا الاسم، أو على الأقل تقبلوه، بمعنى "المحايدين" أو "الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين(أهل السنة والخوارج) على الآخر" في المسألة الدينية الخطيرة، مسألة "الفاسق". وما دامت هذه المسألة قد أخذت حظها من الأهمية بسبب المنازعات السياسية والحروب الأهلية في القرن الأول للهجرة، فمن الطبيعي أن يكون اسم المعتزلة قد أُخذ عن لغة السياسة في ذلك العصر. فكان المعتزلة الجدد المتكلمون في الأصل استمراراً في ميدان الفكر والنظر، للمعتزلة السياسيين أو العمليين.

كانت الجماعة الأولى من المعتزلة المتكلمين تشمل على وجه الاحتمال أشخاصاً اختلفت آراؤهم حول بعض المسائل الدينية الأخرى. حتى انه في القرن الأول وأوائل القرن الثاني كانت بعض المسائل الدينية(مثل الجبر والاختيار) غير واضحة المعالم والحدود، ولم يكن من المستطاع القطع بأي الآراء المتعارضة يجب

اعتباره من أقوال أهل السنة أو أقوال غيرهم. فلم يكن الاجماع قد تم في هذا الباب بطريقة قطعية. فكان اسم المعتزلة المتكلمين في الأصل يشير إذاً إلى النقطة الوحيدة المميزة لمذهبهم عن مذهب أهل السنة والجماعة. وهذه النقطة قد فقدت أهميتها من بعد بانقضاء الحروب الأهلية بالنسبة لمسائل الخلاف الدينية الأخرى(القدرة، الصفات، خلق القرآن، النقل والعقل)، التى رسخت شيئاً فشيئاً، وطغت على تلك النقطة من جراء رد الفعل المتزايد ضد ثبات أهل السنة ورسوخه. أو بعبارة أخرى كانت هذه التسمية تسمية جزئية في وقت من الأوقات مثل تلك التى اتخذها المعتزلة من بعد أحياناً للدلالة على بعض النقط الخاصة في تعاليمهم دلالة خاصة، مثل "القدرية"، "العدلية"، "الموحدة".

على أية حال، وبدون التوقف كثيراً عند هذه الآراء المتباينة حول أصل تسمية المعتزلة، يرى ولفسون أن مرحلة علم الكلام المعتزلي غير الفلسفي دامت قرابة القرن، من وقت ظهور المعتزلة وحتى ظهور ترجمة الاعمال الفلسفية اليونانية الى اللغة العربية في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي. ثم حدث، بعد انقضاء قرن على زمن بن عطاء، أن تأثرت المعتزلة بالفلسفة اليونانية واكتسبت طابعاً جديداً.

"ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة، حين فُسرت أيام المأمون. فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنا من العلم وسمتها باسم الكلام. إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام فسُمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق. والمنطق والكلام مترادفان(كما أن الكلمة اليونانية Logos، أي العقل والمنطق، تعني أيضاً الكلام)".

يُلاحظ في فقرة الشهرستاني هذه أن مذهب الاعتزال يتوزع بين فترتين: فترة غير فلسفية وأخرى فلسفية. في الفترة الأولى السابقة على التأثر بالفلسفة اليونانية استخدم المعتزلة ما يوصف بأنه مناهج الكلام. والتى يرى ولفسون أن

الشهرستاني يشير بها إلى تلك التطبيقات المتنوعة للقياس الفقهي على الاختلافات التى ظهرت، في نطاق ما يُسمى بالكلام قبل الاعتزال، حول مسألتين: الأولى، مسألة التصور الصحيح عن الله، خاصة مشكلة التشبيه. الثانية، مسألة الاعتقاد في القدرة.

رأي ولفسون هذا يتسق مع وصفه للأحوال الفكرية التي كانت سائدة في الحضارة الاسلامية قبل قيام الاعتزال، ذلك الذى أوردناه فيما سبق بشيء من التفصيل، في سياق عرضنا لكيفية تأسس علم الكلام عند متكلمي ما قبل الاعتزال.

أما مناهج الفلاسفة التي يشير الشهرستاني في حديثه إلى خلط المعتزلة اياها بمناهج الكلام، فيرى ولفسون امكانية الزعم بأن الشهرستاني كان يقصد بها أمرين:

أولاً: ربما كان يقصد أن المعتزلة – بتأثير من الترجمات العربية للأعمال الفلسفية اليونانية، قد بدأوا يستخدمون مصطلح القياس المرادف لكلمة syllogism(14)، أما عن مصطلح القياس بالمعنى القديم للمماثلة analogy المستخدم في الفقه فإنهم أحلوا محله مصطلح التمثيل. تبرير هذا الافتراض هو أن آخرين من الذين خضعوا لتأثير هذه الترجمات من المسلمين قد بدلوا معنى القياس الذى يدل عليه لفظ المماثلة analogy إلى القياس الذى يدل عليه لفظsyllogism. وأحلوا محل القياس بمعناه الفقهي القديم مصطلح التمثيل.هكذا نجد ابن سينا والغزالي على سبيل المثال، يستخدمان القياس بمعنى syllogism والتمثيل بمعنى الـanalogy – الذى يقوم استخدامه في الفقه على أساس التشابه بين الأشياء .. وبعد ذكر مصطلح التمثيل يلاحظ ابن سينا أن هذا هو الذى عرفه أهل زمانه بالقياس، ويلاحظ الغزالي أن هذا هو الذى يسميه شيوخ الفقه وشيوخ الكلام القياس.

ثانياً: يمكن افتراض أن الشهرستاني كان يقصد بكلامه أيضاً أن المعتزلة المتفلسفين قد أصبحوا على دراية بتصور أرسطو للـ analogy وهو ما عُبر عنه في

العربية بـ"المساواة"، وخلطوه بالقياس الفقهي الذى أصبح المصطلح العربي الجديد الدال عليه هو "التمثيل"، أى التشابه. المماثلة عند أرسطو لم تكن قائمة، كما هو الشأن في الفقه، على مجرد التشابه بين الأشياء. فالمماثلة عنده هي المساواة في النسب(أو العلاقات)، والتي يصورها بأنه عندما يُحمل مصطلح الخير على العقل وعلى البصر، فإن ذلك يكون على طريق المشاكلة analogy بمنزلة ما أن العقل في النفس كقياس البصر في البدن. ما يريد الشهرستاني – بحسب ولفسون – قوله هو ان المعتزلة المتفلسفين خلطوا التمثيل المُستخدم في الفقه، والذى يقوم على مجرد التشابه، بالتمثيل الذى يستخدمه أرسطو بمعنى التساوي في النسب أو العلاقات..

مع وصف الشهرستاني لنشأة الاعتزال يتفق ابن خلدون، فاشارة الأخير إلى التمييز بين فترة غير فلسفية وأخرى فلسفية في تاريخ الاعتزال، واضحة في وصفه منذ البداية ببساطة لواصل ابن عطاء عندما يرد اسمه بأنه واحد منهم، أي من المعتزلة. لكن اسم أبي الهذيل، فإنه يصفه بأنه اتبع رأي الفلاسفة، وبالمثل اسم النظام يصفه بأنه طالع كتب الفلاسفة.

ابن خلدون يتابع الشهرستاني فيعطي ذات السببين اللذين من أجلهما تبنى متفلسفة المعتزلة الاسم القديم "كلام" لمذهبهم. يقول ابن خلدون: "وكانت طريقتهم تسمى علم الكلام: إما لما فيها من الحجاج والجدال، وهو الذى يسمى كلاماً، وإما أن أصل طريقتهم نفي صفة الكلام – أي قِدم القرآن.".

3. محاولات حمل أئمة السلف على الاعتزال:

مع قيام فرقة المعتزلة التي استخدمت – على نحو ما ذكرنا – منهج الكلام واستبقت لمذهبها اسم "الكلام" حتى عندما أصبح طابع مذهبهم فلسفياً، أصبح مصطلح "الكلام" بالتدريج علماً على المعتزلة. الشهرستاني وابن خلدون يرويان لنا كيف تبنى بعض الخلفاء الاعتزال وحملوا أئمة السلف عليه – وهو ما عُرف بالـ"محنة" – وكيف أدى رد فعل السلف على هذا القمع إلى قيام علم كلام سني يناهض المعتزلة.

تضييق الخلفاء المعتزلة على السلف يخبرنا عنه الشهرستاني في فقرتين قصيرتين: في احداهما، وبعد أن يذكر اسم أبي موسى المزدار راهب المعتزلة بما هو واحد من شيوخ الاعتزال، يضيف قائلاً: "وفي أيامه جرت أكثر التشديدات على السلف لقولهم بقدم القرآن". وفي فقرة أخرى – وهو يتحدث عن المعتزلة – يقول: "ونصرهم.. جماعة من خلفاء بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن".

مع فقرتي الشهرستاني يتفق هذا القول الخلدوني: "ولُقنها – أي عقيدة الاعتزال – بعض الخلفاء عن أئمتهم، فحمل الناس عليها، وخالفهم أئمة السلف، فاستحل لخلافهم إيسار كثير منهم ودمائهم". وثمة اشارات إلى ثلاث حقائق تاريخية تشي بها فقرتي الشهرستاني:

1. اصدار الخليفة المأمون سنة 827م لمرسوم أعلن فيه أن الاعتزال عقيدة رسمية للدولة، واتهم أهل السلف بالابتداع.
2. اصداره لمرسوم آخر في سنة 833م، سنة وفاته، تم بموجبه امتحان أهل السلف في عقيدتهم.
3. استمرار المحنة أثناء حكم الخليفة المعتصم وحتى السنة الثانية من حكم المتوكل سنة 847م.

قارئي الكريم، قد يكون ملائماً – وقبل المضي قدماً – القاء الضوء على ما عُرف بـ"المحنة"، لأهمية ذلك الحدث وخطورته. ما حدث هو أن البحث فيما يراد باتصاف الله بالكلام أصبح موضوعاً له خطره في باب الجدل، حتى أفضى ذلك آخر الأمر إلى قضاء الهيئة الحاكمة على المعتزلة، أولئك الذين ذهبوا إلى القول بأن الكلام إذا كان صفة لله فلابد أن يكون أزلياً قديماً موجوداً قبل العوالم كلها، وإلا فإن الله إذا كان قد تكلم في الزمان فقد مسه سبحانه وتعالى التغيير وصار مالم يكنه من قبل. ولا يجوز أن تحمل الاستحالة على الله، وعلى هذا فان الكلام إذا كان صفة لله وكان القرآن تسجيلاً لهذا الكلام، فلابد أن يكون على هذا الاعتبار قديماً لأنه كلام الله.

وقد ذهب الخليفة المأمون المعتزلي إلى أن اعتبار القرآن مخلوقاً في الزمان امتحان لا يجوزه إلا ثابتو الإيمان. واشتد لسوء الحظ تعصب المعتزلة لآرائهم أيام سلطانهم وقد قاسوا كثيراً ولاقوا عنتا شديداً فيما بعد من جراء اضطهادهم لأهل السلف الذين تمسكوا تمسكاً شديداً بالمذهب القائل بقدم القرآن، ولم يسرفوا في تفسيره حرفياً وأقروا عدداً جماً من السنن التى ذاعت في الناس. على أنه قد أصبح واضحاً جد الوضوح إبان القرن الرابع للهجرة ألا مفر من بعض التسليم بما ذهب إليه المعتزلة، إذ تبلبلت أفكار الناس ومست الحاجة إلى تعزيز قواعد الدين من جديد على ضوء الأفكار الشائعة. وقد اضطلع بهذا الأمر الخطير رجلان: الأول، أبو الحسن الأشعري(935.873م). والثاني، أبو منصور الماتريديالمتوفي سنة 944م.

وها هو ابن خلدون يوجز لنا رد فعل السلف بازاء الـ"محنة" بقوله: "وكان ذلك سبباً لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعاً في صدور هذه البدع". وفي ظل ما يراه ولفسون من أن تعبير الاحتجاج بالعقل يستخدمه ابن خلدون للدلالة على منهج القياس التمثيلي الفقهي القائم على معطيات نقلية والذى استخدم في وقت سابق على قيام الاعتزال واكتسب اسم الكلام، يكون واضحاً تماماً أن ما يعنيه ابن خلدون بهذه العبارات هنا هو أن أئمة السلف، قد تبنوا في استدلالاتهم، نتيجة للمحنة، منهج القياس الكلامي السابق على المعتزلة. ابن خلدون بالفعل يشير، بعد هذه الفقره تماماً، إلى أهل السنة هؤلاء بأنهم "المتكلمون". ويُدخل فيهم ابن كلاب والقلانسي والمحاسبي، وهي الأسماء التي توصف – من جانب الشهرستاني – بأنها "أمتن كلاماً"، وذلك في إشارة إلى نمط الكلام غير الفلسفي السابق على الاعتزال.

المتكلمون المذكورة أسمائهم تواً جماعة واحدة فقط من جماعات ثلاث للسلف ناضلت عقب المحنة فيما يتعلق بمشكلة الصفات، بما في ذلك "قدم القرآن". غير أنها، ورغم كونها من جملة السلف، باشرت علم الكلام وأيدت عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، مما يعني استخدامها منهج المماثلة الكلامي السابق على المعتزلة.

من جهة أخرى، يصف الشهرستاني الجماعتين الأوليين من هذه الجماعات الثلاث بأنهما ناهضتا المعتزلة لا على قانون كلامي – أي بدون استخدام منهج القياس الذى كان مستخدماً قبل قيام المعتزلة عند بعض السلف – بل على قول اقناعي، بمعنى أنهما تشبثتا بمنهج المسلمين الأوائل وتعلقتا بظاهر الكتاب والسنة. تعبير على قول اقناعي يشير برأي ولفسون إلى ما يسميه أرسطو بالقول الخطابي، فالخطابة عنده ملكة اكتشاف الوسائل الممكنة للاقناع بالاشارة إلى أي موضوع كان.

هكذا انقسم السلف في حوالي منتصف القرن التاسع حول مشكلة آيات التشبيه في القرآن إلى جماعات ثلاث. الأولى: جماعة الحنابلة، الذين رفضوا – على حين أنكروا التشبيه – مناقشة آياته الواردة في القرآن. الثانية: جماعة من الحشوية الذين رفضوا – وقد أخذوا آيات التشبيه على ظاهرها – مناقشة تلك الآيات التي تحظر التشبيه. الثالثة: جماعة الكلابية الذين أولوا آيات التشبيه في القرآن طبقاً للمنهج الكلامي، أي منهج القياس التمثيلي على نحو ما هو مستخدم في الفقه وعبروا عنه بصيغة "جسم لا كالأجسام". ومن قلب هذه الجماعة الكلابية انبثق علم الكلام الأشعري بعد قرن من الزمان، وذلك في عام 912م. وكما قرر الشهرستاني: "فان جماعة – يقصد الكلابية – باشروا علم الكلام وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية وصنف بعضهم ودرس بعض، حتى جرى بين الأشعري وبين أستاذه الجبائي مناظرة في مسئلة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة الكلابية فأيد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة".

4. علم الكلام الأشعري:

في فقرة لابن خلدون، وبعد أن يقرر أن الأشعري كان إمام المتكلمين يقصد الفرقة المكونة من الجماعات الثلاث السالفة الذكر، يصفه بأنه توسط بين الطرق ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية وقصر التنزيه على ماقصره السلف وشهدت له

الأدلة المخصصة لعمومه، ثم يضيف على ذلك أنه أثبتجميع الصفات، بطريق النقل والعقل. ولفسون يرى أن ما يقصده ابن خلدون من عبارته طريق النقل والعقل هو نفسه الجدل القائم على العقل مضافاً إليه الدليل المستمد من النقل، المستخدم وصفاً للمنهج القياسي في الفقه. أيضاً نجد عند ابن خلدون وصفاً لتطور الكلام الأشعري.

يبدأ ابن خلدون بتحديد عام لخصائص الكلام في فقرة أخرى يقول فيها، بعد أن قرر أن المذهب الأشعري على نحو ما أكمله أتباعه أصبح واحداً من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية: "إلا أن صور الأدلة فيها – في طريقة الأشاعرة – جاءت بعض الأحيان على غير الوجه القناعي – أي جاءت غير مطابقة لقواعد البرهان المنطقي – لسذاجة القوم ولأن صناعة المنطق التى تسير بها الأدلة وتعتبر الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة، ولو ظهر منها بعض الشيء لم يأخذ به المتكلمون لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع بالجملة، فكانت مهجورة عندهم لذلك".

يُلاحظ هنا أن ابن خلدون لا يقول لنا إن المذهب الأشعري لم يعتمد في صياغة أدلته على الفلسفة ولا يقول إن أدلته صائبة منطقياً في بعض الأحيان.

كل ما يقوله هو أن أدلته جاءت بعض الأحيان على غير الوجه القناعي، والمقصود بقوله بعض الأحيان: عندما كان يمكن أو عندما كان يلزم أن تكون الأدلة مقدمة في صيغة منطقية أي قياسية، فإنها لم تقدم على هذا النحو، وربما كان في ذهن ابن خلدون هذا الدليل الكلامي على حدوث العالم، الذى وصفه مؤخراً بأنه دليل من حدوث الأعراض المكونة لأجزاء العالم. ويأتي هذا الدليل، كما صاغه عديد من المتكلمين، كلهم من الأشاعرة، في صيغة غير قياسية، غير أن ابن سوار المسيحي عندما عرضه على لسان المتكلمين رتبه في صيغة منطقية. ثم أبدى ملاحظة قال فيها: هذا قياسهم إذا نُظم النظم الصناعي. ابن خلدون أيضاً يذكر تغييرين حدثاً في علم الكلام الأشعري:

التغيير الأول: أحدثه الباقلاني المتوفي عام 1013م. وإذ يبدأ الباقلاني بمقدمة، من الواضح انها تشير إلى رأي أرسطو في أنه من الممكن أحياناً أن نصل إلى نتائج صحيحة من مقدمات زائفة، فإنه يقرر أن أدلة العقائد الايمانية تتوقف على وجوب الاعتقاد بمقدمات هذه العقائد بمعنى أن بطلان الأدلة يؤذن ببطلان المدلولات. وهكذا انتهى إلى أن لأدلة العقائد أو المقدمات التي تقوم عليها الأدلة نفس المكانة أو أنها تابعة للعقائد الايمانية في وجوب اعتقادها، حتى ان الهجوم عليها هو هجوم على العقائد الايمانية. بناء علي هذا، فإن ما يقوله ابن خلدون من أن الباقلاني أكد وجود الجوهر الفرد والخلاء، ينبغي أن يُفهم بمعنى ان المذهب الذري – الذى كان لفترة طويلة جزءاً من النظرية الفلسفية لعلم الكلام واستخدم قاعدة للتدليل على بعض المعتقدات الدينية – قد أصبح عند الباقلاني جزءاً رئيسياً من المعتقدات الدينية ذاتها.

التغيير الثاني: أحدثه الغزالي(1059م .1111م)، ويمكن وصفه بأنه جعل نمط الكلام الأشعري كلاماً فلسفياً. فعلى خلاف الباقلاني الذى وصفه ابن خلدون بأنه تلميذ الأشعري وبه تمت طريقة الأشعرية، يصف ابن خلدون الغزالي بأنه الذى أدخل طريقة المتأخرين. ويوجز ابن خلدون طريقة المتأخرين هذه على النحو التالي: أولاً، إنهم نظروا في تلك القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين فخالفوا الكثير منها بالبراهين التى أدتهم إلى ذلك، وربما أن كثيراً منها مقتبس من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والالهيات، والمعروف أن الغزالي أحجم عن اتخاذ المذهب الذري دليلاً على مسائل الاعتقاد بحجة أنه يتضمن صعوبات يطول الكلام في حلها. ثانياً، نبذ أولئك المتأخرون رأي الباقلاني في أن بطلان الدليل، يؤذن ببطلان المدلول. وهو ما يعني – بحسب ولفسون – ان قول أرسطو بامكانية الوصول إلى نتائج صحيحة من مقدمات زائفة، يمكن اتخاذه سبيلاً للبرهنة على أمور العقيدة. ثالثاً، إن طريقة المتأخرين ربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الايمانية.

الخاصية الأولى والخاصية الثالثة لطريقة المتأخرين التي قدمها الغزالي تعكس وصفه لموقفه من علم الكلام في سيرته الذاتية "المنقذ من الضلال" وفي مبادرته إلى القول إنه ابتدأ بطلب علم الكلام فحصله وعقله. وعلى حين يمدح الغزالي المتكلمين لدفاعهم عن عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة، إلا أنه يخطئهم باعتبارين: الأول، إنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها: إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار. وبلا ريب فإن المذهب الذري هو ما كان يعنيه الغزالي هنا. والثاني، قوله: إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم للوقوف على منتهى علومهم، ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم حيث اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض والفساد لا يظن الاغترار بها بغافل عامي فضلاً عمن يُدعى دقائق العلوم. وقد حاول هو أن يعالج في "تهافت الفلاسفة" هذا القصور.

ابن خلدون لم يعرض لنهوض ابن تيمية(1263ـ1328م) وتلميذه ابن قيم الجوزيه(1292.1350م) لاحياء مذهب السلف على طريقة الحنابلة ومقاومة غلو الغالين في خلط الفلسفة. المقريزي يقول في خططه: إن مذهب الحنابلة الذى أحياه ابن تيمية كان له أنصار بمصر. ثم ضعفت الهمم عن الدراسات القوية لعلم الكلام ولم يبق بين الناظرين في كتب السابقين إلا تحاور في الألفاظ وتنافر في الأساليب، على أن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور. محمد عبده في رسالة التوحيد يتفق مع هذا الرأي. الوجود الراهن لعلم الكلام يقوم على التنافس بين مذهب الأشعرية، ومذهب ابن تيمية. أنصار هذا الأخير يسمون أنفسهم اليوم بالسلفية.

ملاحظات حول المنبت الحضاري لـ"علم الكلام":

"حيثما تكون الأفكار الحاكمة زائفة فمن الغباء أن يملك المرء نفساً حرةً"، "من الأفكار الزائفة ما تبدو نعيماً سابغاً بحيث يُستحسن أن ندعها وشأنها"، ...الخ.

مثل هذه الأقوال – الرائجة بقوة في مجتمعاتنا المتخلفة – لا تخلو من نفع، بل هي عين النفع، حين يستجير بها المُستضعفون، ويُمكِن لها عبيد المصالح، وخونة الأوطان!

الأنسني – وعلى خلاف هؤلاء جميعاً – لا يملك ترف احتمال زيف الأفكار الحاكمة أو حتى التعامي عنه، وكيف يفعل وقد عاهد ربه ونفسه أن ينشد الحقيقة بأمانة ونزاهة وأن يذود بشرف عن الحرية – هدية الله – حتى يُمكِن لها في الأرض أو يذوق الموت دونها! الأنسني لا يُجيد "فن الطاعة"، ولا يقبل أن يكون ذئباً لأخيه الانسان! كما أن حضارتنا في أمس الحاجة لقلق الأنسنيين وتساؤلاتهم. غليل الأنسنيين لا يشفيه الماء قدر ما يشفيه الظمأ! نبع الماء لا ينشده إلا من ذاق الظمأ!

من هنا، أستأذن قارئي الكريم في ابداء بعض الملاحظات حول المنبت الحضاري لعلم الكلام، وأعني به حضارتنا! ملاحظاتي هذه قد تبدو للبعض ساذجة أو حتى مُستفزة بعض الشيء، غير أني لا أبغي من ورائها سوى فضح زيف بعض الأفكار الحاكمة "المسكوت عنها بوعي أو بلاوعي"، في مجتمعاتنا! فأي فكرة – أو معتقد – لا تلبث أن تقوى وتنتشر، بغض النظر عن درجة الخطأ الكامنة فيها، متى وُصِف أنصارها بأنهم "جماعة"، وهو ما يُطلق عليه لوبون "العدوى النفسية".

ولشد ما تتشابه ظاهرة "العدوى النفسية" عند لوبون، بـ"الاغتراب الثقافي" في فكرنا الأنسني. ففي تثمينها لقدر الإنسان في الذود بشرف عن حرية عقله وقلبه، تذهب رؤيتي المُقترحة للفكر الأنسني إلى القول بأن تطور التاريخ الإنساني إنما يُعد نتاجاً لصراع طويل ومرير بين إنسان(ذات) لا يملك سوى حرية عقله وقلبه التي وهبه الخالق إياها، ليستعين بها على ترويض الحياة، وبين(آخر) يُصر على الاستئثار بالحرية، ليتسنى له العبث بمقدرات رفاق الحياة! فـ(الآخر)، في فكرنا الأنسني، عادة ما يعمد إلى آليات بعينها لتكريس تنازل أخيه(الذات) عن حقه في نقد وتطوير ثقافته – أعني طريقة حياته الشاملة – ليظل هذا الأخ المسكين(الذات) مغترباً ذليلاً

طيلة مقامه في ضيافة الحياة، يستهلك فقط ما يجود عليه به (الآخر) عبد المصلحة، حتى أنه بمرور الزمن، يفقد المغترب قدرته على النقد والتطوير، ولا يملك إلا الانتظار!

لا فرق في فكرنا الأنسني بين آخر عربي أو صهيوني أو أمريكي أو سعودي أو هندي أو ..الخ! تشويه النفوس واسترقاقها لا يخفف من فداحته وكارثية تبعاته، أن يقف وراءه أخ مُسلم أو عربي أو صهيوني أو غربي..الخ. اغتصاب الحق المُقدس في الحرية – هدية الله للبشر – لا تُجيزه قرابة حضارية أو دينية أو قومية..الخ!

وعليه، أعمد في هذه الجزئية لحرث المنبت الحضاري لعلم الكلام، ليس فقط بهدف تطهيره مما نبت فيه من أفكار حاكمة زائفة، تُعيق التمكين لغرسنا الأنسني، ولكن أيضاً لتعرية الآخرية المحلية، فهي – بحق – قيء حضارتنا وعارها الثقيل.

على أية حال، لنبدأ – حرثنا – من بواكير انفتاح حضارتنا على النُشدان الحُر للحقيقة، وسنجد أنه ليس هناك ما يدعو إلى الظن بأن العرب الذين ائتلفت منهم جيوش الخلفاء الأول الظافرة يختلفون عن عرب اليوم اختلافاً بيناً. أسلافنا لم يؤرقهم – على نحو ما هو حاصل معنا اليوم – حب الحقيقة ونُشدانها من خلال البحث والتقصي، ولم يكن ثمة بُد من أن يوجد باعث قوي يدفعهم إلى هذا الفضاء الرحب.

التوسع والانتشار الاسلامي المُلفت تبعه تحول الكثيرين من المسيحيين واليهود إلى دين الاسلام. وبذلك تعرض العرب المسلمون لفكر آخر من مفكرين ينتمون لعقائد وايديولوجيات أخرى في تناولهم للتساؤلات الأساسية عن الانسان والوجود.

ولقد وجدت فئة من أبناء حضارتنا الاسلامية الوليدة انه من الممكن أن تتقدم ويتطور فكرها، أو على الأقل يصبح أكثر ترتيباً وانتاجية إذا تقبلت وطوعت

بعضاً من عمليات التفسير والتقسيمات الطبيعية والنظرية التى كانت موجودة قبلها بقرون.

وهكذا، راقت لهذه الفئة المُجتهدة من أسلافنا أعمال فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو..الخ، واكتشفت فيها ذخيرة فكرية قد تراكمت، فشعرت حيالها بامكانية، بل وجوب، تزخيم حضارتها الناشئة بها. أيضاً وبشكل كبير أثرت انجازات قدماء المصريين وبلاد ما بين النهرين والفرس والهنود، في كل التطور الفكري خلال القرون الأولى لحضارتنا. ومن اللافت للانتباه بوجه عام، فيما يرى تيرنر، الترحيب الذى احتضن به العلماء المسلمون التراث المتنوع الذى اكتشفوه في ممتلكاتهم الجديدة، حيث حظي هذا التراث بالاحترام ونُظمت وسائل للاستفادة منه.

مدينة جند دشابور في جنوب غرب فارس، والتى فتحها العرب – وقعت في قبضتهم عام 836م – أصبحت مركزاً لنشر المعارف العلمية والفلسفية للاغريق وآخرين في جميع أنحاء الامبراطورية الاسلامية. وقد انتعش فيها مجتمع كبير من النسطوريين وهم أعضاء طريقة مسيحية اتهمت بالهرطقة وأجبرت على الفرار من الأراضي المسيحية في نهاية القرن الخامس الميلادي. استضافت المدينة ولفترة طويلة مجموعة متميزة من المفكرين والأطباء، كان الكثير منهم يتكلم الاغريقية والسنسكريتية والسريانية وهي لهجة آرامية كانت منتشرة في تلك المنطقة. وقد عرفت هذه المجموعة اللغة العربية بعد قدوم العرب مباشرة. الخلفاء المسلمون دعموا برنامجاً مكثفاً لترجمة مخطوطات "الفلسفة" و"الطب" وبقية العلوم إلى اللغة العربية.

كانت كمية الترجمة التى انجزت في جند شابور حدثاً غير مسبوق في التاريخ ويمثل منذ بدايته جهداً على المستوى العالمي. انخرط فيه كثير من المسيحيين واليهود إلى جانب المسلمين. وفي أغلب الأحيان كان ذلك يتم اعمالاً لقرارات ملكية تعكس اهتمام الخلفاء وأعضاء الحاشية والحكومة ليس فقط بالعلوم العملية مثل الطب والفلك ولكن أيضاً بالموضوعات الأقل تداولاً مثل

التنجيم والسيمياء. القرون الأولى لحضارتنا شهدت أيضاً تأسيس مكتبات عظمى ومراكز للتعليم، في كل مكان. وقد قامت أشهر هذه المراكز في مواقع السلطة. على سبيل المثال، ازدهر بيت الحكمة في القرن التاسع في بغداد، حيث لم يكن مركزاً للترجمة فحسب، بل للدراسات أيضاً.

هكذا، وفي أقل من أربعة قرون من التوسع الاسلامي، كان الفلاسفة وعلماء الرياضة وعلماء النبات والأطباء والجيولوجيون والسيميائيون وزملاؤهم في العلوم الأخرى، العاملون في جميع الأنحاء الاسلامية، قد أتموا عملاً – فذاً – في الكشف عن التراث الثقافي المهول الذي وصل إليهم من الحضارات الأخرى السابقة عليهم. وكما هو متوقع أثار هذا الانفتاح المعرفي الهائل – على الموروث الانساني – مخاوف فئة أخرى من أسلافنا، لابد وأنها ضمت بين صفوفها عناصر حسنة النية، راودها القلق على خصوصية حضارتنا الوليدة آنذاك، ولا مشكلة في هذا! على العكس، كانت الخشية كل الخشية لو أن مثل هذا الاختلاف الخصب، إزاء مسألة الانفتاح المعرفي، قد غاب! فلا أحط من أن تُستنسخ الرؤى، أو أن يُعاد تدويرها!

بيد أن قلق أصحاب النوايا الحسنة من أسلافنا الأول إزاء هذا الانفتاح المعرفي الهائل، لم يلبث أن وجد من يُزايد عليه، ويُنادي بفكرة "النقاء الحضاري المُطلق"! فكرة خطيرة كهذه، ساعد على تمريرها – رغم استحالتها نظرياً – أمور عديدة، من بينها:

1. أن للانسانية تراثاً غزيراً من المعتقدات والقيم قد يكون متبايناً في ظاهره، في حين أنه يعبر في صميمه عن وجهات نظر، تدافع بطرائقها الخاصة عن حرية الانسان وكرامته.
2. اقتران الانفتاح المعرفي بانبهار مُريك وتكالب مُستفز على المُحاكاة وليس النقد والتطوير، على ما يبدو لعدم امتلاك أسلافنا تجارب سابقة في نُشدان الحقيقة من خلال البحث والتقصي.
3. وفود علوم سيئة السمعة كالسحر والتنجيم.

4. اشتغال جُل أنصار الانفتاح المعرفي بالفقه، وتورطهم بالرأي في مسائل دينية شائكة.
5. الخوف من شيوع القول بانه لو كان "الهام النبوة" حقاً لما اختفى على مُحبي الحقيقة، وبالتالي شيوع الاشتغال بالبحث والتقصي.
6. المُزايدة على الانفتاح المعرفي من جانب عبيد المصالح وخاصة أولي الأمر، ونجاح هؤلاء في تغليف مُزايدتهم برقائق دينية، عبر تكريس ذلك الخلط المُريك بين الاسلام كحضارة أنتجها بشر ومن ثم يحق لهم نقدها ودفعها للأمام، والاسلام كأصل ديني مُكتمل، "حقيقة مُلهمة" للنبي، لا يجوز لبشر إلى أبد الآبدين، تعهدها بنقد أو تطوير.

عبيد المصالح في مساعيهم الأثمة والدعوية – الرامية لاسدال الستار الحديدى الخانق على عقول وقلوب أبناء حضارتنا – لم يقنعوا أو يكتفوا بالتمكين لفكرة "النقاء الحضاري المُطلق"! بل أرادوا فكرة أخرى على النسيج نفسه، تُعضد الأولى وتشد من أزرها! وبالطبع، لم يكن ثمة فكرة أنسب ولا أفضل من المناداة بـ– "عصمة الأسلاف وبلوغهم حد الكمال"! فكرة كهذه، فضلاً عن اتساقها وتناغمها مع ميراث العصبية والتفاخر بالأنساب قبل الاسلام، كانت كافية لاحاطة تاريخنا الحضاري بسياج من التوقير والقداسة. فما صنعته يد الأسلاف "المعصومين – عملياً وليس نظرياً -"، لا سبيل لنقده وتطويره! أليسوا الأمناء على الهام النبوة والأقرب إلى رضوان الله.

وللمصادرة على مطالبة أنصار الانفتاح المعرفي – آنذاك – بالحق في التعايش مع مناوئيهم من أنصار الستار الحديدي، كان لابد من "ضربة استباقية"، استهدفت التشهير بهم وتحقيرهم في عيون أبناء حضارتهم، وهو ما تم بالفعل على نحو غاية في الاتقان، بحسب ما تشي روايات المؤرخين المُحايدين والموثوق بهم. فقد شاعت وراجت مُسميات لم تخل من غرض، كالـ"الفئة الصالحة"، و"الفئة الضالة/أهل البغي"، و"الفتنة"..الخ. وزاد الطين بلة، ما شهدته مسيرتنا الحضارية الطويلة والمريرة من توظيف لهذه المُسميات ضد كل من سول له ضميره الاشتغال،

أو حتى المُطالبة بحق أبناء حضارتنا في الاشتغال، بنُشدان الحقيقة، عبر البحث والتقصي!

وهكذا، وعلى الرغم مما لقيته علوم الأوائل أو القدماء(وهو اسم أُطلق على تلك العلوم التي نفذت إلى المنبت الحضاري الاسلامي بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية تأثيراً مباشراً أو غير مباشر في مقابلة علوم العرب خاصة الفقه) من عناية كبيرة في صدر حضارتنا الاسلامية — على نحو ما ذكرنا — حث عليها الخلفاء العباسيون وشملوها برعايتهم، فقد ظل هناك دائماً انصار العزلة ينظرون في شيء من الشك وعدم الثقة أو الاطمئنان إلى دارسي علوم الأوائل.

وكلما ازدادت شوكة هذه الفئة المناهضة للانفتاح المعرفي، كان عدم الثقة لدى البيئات الاسلامية بإزاء الاشتغال بعلوم الأوائل أشد وأعنف. وأقدم مثل لذلك ما شعر به الفيلسوف الكندي من قلق وخوف بعد عودة سلطان هؤلاء في عهد المتوكل. هذا النحو من عدم الثقة لم يقتصر على "التفلسف" بمعناه الدقيق، بل امتد إلى كل ما يُنشد خارج اطار الحقيقة المُلهمة التى مصدرها الوحيد المُؤتمن هو المصحف المُقدس وسنة النبي.

المسلم الصالح، فيما يرى أنصار العزلة، عليه أن يتجنب الانفتاح المعرفي أشد التجنب، باعتباره خطراً على دين الاسلام. فكل انحراف عن طريق المرشدين الدينيين الرئيسيين كان القوم يعزون السبب فيه إلى الانفتاح المعرفي، إذا كان صاحب هذا الانحراف قد اتصل بها عن قرب أو عن بعد. فتاج الدين السبكي يرى أن السبب الذى جر الخليفة المأمون إلى القول بخلق القرآن هو هذا المقدار الضئيل الذى عرفه من علوم الأوائل. ويذكر لنا أن العامة يرجعون أقوال الغزالي في مسائل كثيرة بما لا يتفق ومذهب أهل السنة في عصره إلى تأثره بعلوم الأوائل والغزالي لم يستطع مطلقاً أن يتحلل من اهتمام بالفلسفة، على الرغم من أقواله.

من هنا، يسهل تفهم كيف أن الكثيرين، ممن كانوا يحرصون على حسن السمعة، كانوا يسبلون قناعاً على دراساتهم الفلسفية، مظهرين اشتغالهم بها تحت ستار علم من العلوم الحسنة السمعة.

وأوضح مثال لهذا، وإن لم يكن هو المثال الوحيد، محمد بن علي بن الطيب المتوفي سنة 436. فيذكرون عنه أنه "كان إماماً عالماً يعلم كلام الأوائل"، إلا أنه خشي أهل زمانه فلم يشأ الظهور صراحة بمظهر الفيلسوف، فأخرج مذهبه في صورة "علم الكلام"، التي لم تكن مع ذلك حائزة لرضى أهل السنة في عصره هي الأخرى. ولكنها كانت نسبياً أقل خطراً من التفلسف، كونها نمت في تربة فقهية.

ومن أجل هذا كله، فقد كان مما يثير الغبطة ويبعث على الرضا، أن يُقال إن واحداً من الفلاسفة قد رجع ساعة موته – أو في شيخوخته – عن ضلالات الفلسفة وأكاذيبها، وأنكر التفلسف – حب الحقيقة ونشدانها – الذى استهداه طوال محياه. مثل هذا يُروى في لهجة يُمازجها سرور المنتصر الظافر، عن عالم كفيف البصر، هو حسن ابن محمد بن نجاء الأربلي المتوفي سنة 660، الذى عاصر ابن خلكان، وجرت بينه وبينه مقابلة لم تكن طيبة. كان حسن هذا اماماً عالماً بعلوم الأوائل، بيد انه كان يتقي أهل زمانه بالتنكر لها، فأخرج ما عنده في صورة "الكلام"! وفي دمشق كان يجتمع خلق كثير من المسلمين وأهل الكتاب وأتباع الفلسفة كي يأخذوا عنه. ويروون أن آخر كلمة قالها ساعة الموت هي: "صدق الله العظيم، وكذب ابن سينا"!

ثمة حادثة أخرى طريفة لشد ما ترتبط بحديثنا أشد الارتباط، في تفاصيلها – المُضحكة المُبكية – تتجلى سطوة الأفكار الزائفة على نحو فج وصارخ! كلنا يعرف الثائر المعروف بجمال الدين الأفغاني، وكلنا يعلم قدر الرجل ومدى تأثيره ونفوذه في ثقافتنا العربية المعاصرة، ففي مصر مثلاً تتلمذ على يديه ونهل من معارفه رواد ما اصطُلح على تسميته بعصر النهضة، كمحمد عبده، مصطفى كامل، قاسم أمين..الخ!

إلى هذه الدرجة الشديدة العلو وصل تأثير الرجل ونفوذه! ولقد وقعت اثناء اعدادي لهذه الدراسة – وبالصدفة البحتة – على كتاب وثائقي خطير، بعنوان: "جمال الدين الأسد آبادي المعروف بالأفغاني كما يقدمه ابن أخته ميرزا لطف الله خان"، مُترجم عن الفارسية! الكتاب يحكي بالوثائق سيرة جمال الدين، ويُعضد في مجمله زعمنا بوقوع أبناء أمتنا في أسر أفكار زائفة كالنقاء الحضاري وعصمة الأسلاف.

خلاصة الكتاب ان الثائر الطموح جمال الدين ايراني الأصل وأنه لما صمم على السفر والطواف بالبلاد الاسلامية لايقاظها من سباتها وجد أن انتسابه إلى ايران سيقف عائقاً دون دخوله هذه البلاد، ودون القيام بالدعوة فيها، فلقب نفسه بـ"الأفغاني"، حتى يتمكن من أن يجد أذناً صاغية بين الشعوب السنية التى يزورها والتى تشكل أغلبية العالم الاسلامي، ولم يكن أمام جمال الدين لقب آخر يستطيع أن يحتمي به غير "الأفغاني"، لأنه فضلاً عن أن أفغانستان بلاد سنية، وأن لغتها هي الفارسية كلغته هو – فإن مذهبها هو المذهب الحنفي الذى كان المذهب الرسمي في الدولة العثمانية. فالتعصب المذهبي كان على أشده، خصوصاً في عصري السلطان عبد الحميد في تركيا والشاه ناصر الدين في إيران، ولولا صنيع جمال الدين هذا ما تيسر له ويالسخرية أن يحظى بثقة الأزهريين في مصر وهو شيعي.

وطبقاً للكتاب نفسه، حقق انتساب السيد جمال الدين إلى الأفغان هذا الغرض، بل حقق له نفعاً آخر هو أنه جعله بعيداً عن متناول ممثلي إيران وقناصلها في الخارج، لأن أفغانستان لم يكن لها تمثيل في الخارج في ذلك الوقت، كما كان للانجليز نفوذ كبير فيها، فكانوا يرعون اتباعها في الخارج. يسر هذا للسيد جمال الدين مهمة السفر إلى الأقطار السنية، كما يسر له الاقامة فيها بعد طرده من إيران.

وقد ازداد اصرار جمال الدين على أنه أفغاني حينما ساءت علاقاته بحكام ايران حتى يبعد الشر عن أسرته في أسد آباد، إذ جرت العادة في ذلك الوقت

وكما يحدث اليوم في بلادنا — أن تؤخذ الأسرة بجرم أي فرد منها، ولو أن هذا لم يغن أسرة جمال الدين فتيلاً ولم يبعد عنها الشر بعد اتهام جمال الدين بالاشتراك في تدبير قتل ناصر الدين شاه. وفي تفسيره الوجيه لما اكتنف موت جمال الدين في الآستانة من غموض، أوضح الكتاب أن عريضة وصلت عن طريق علاء الملك سفير إيران في تركيا، على خلفية الاتهام المُشار إليه تواً، كشفت حقيقة أصلجمال الدين عند السلطان العثماني بالدلائل القاطعة! ظهر للسلطان أن جمال الدين إيراني شيعي يختفي في ثياب الأفغانيين، ويتخذ المذهب السني ستاراً يحتمي به، فدبر دس السم له، وكانت هي طريقة الخلفاء العثمانيين للتخلص من غير المرغوب في وجودهم في الحياة!

"الأفغاني" ثائر عظيم، لا شك في ذلك، ولولا أنواره، لكان الحال في مجتمعاتنا الكسيرة فيما أرى أكثر انحطاطاً مما هو عليه! رحم الله ذلك الثائر "الفارسي"! الفزع يصيبني حين أفكر فيما كان سيحصل لو أن الأفغاني لم يفطن لمخازي أمتنا وانسياقها غير المحسوب — بفضل عبيد المصالح — وراء أفكار زائفة كالنقاء الحضاري المُطلق، وعصمة الأسلاف. كانت ثورته حتماً ستُرفض، وتُرمى بكل ما يُنفر منها!

الأكثر إثارة للدهشة — كما للأسف — هو عدم انكار الأفغاني لما احتال هو نفسه لتلافيه، فها هو شكيب أرسلان يزوره ويدور الحديث بينهما حول ما رُوي عن عبور العرب المحيط الأطلنطي قديماً واكتشافهم أمريكا، فيقول السيد الأفغاني:

"إن المسلمين أصبحوا كلما قيل لهم الانسان كونوا بني آدم أجابوه إن آباءنا كانوا كذا وكذا، وعاشوا في خيال ما فعل آباؤهم، غير مفكرين بأن ما كان عليه آباؤهم من الرفعة لا ينفي ما هم عليه من الخمول والضعة. إن الشرقيين كلما أرادوا الاعتذار عما هم فيه من الخمول الحاضر قالوا: أفلا ترون كيف كان آباؤنا؟ نعم! قد كان آباؤكم رجالاً، ولكنكم أنتم أولاء كما أنتم، فلا يليق بكم أن تتذكروا مفاخر آباؤكم إلا أن تفعلوا فعلهم".

كلام الأفغاني، وهو ما يضاعف أسفي، لا يخلو من اقرار ضمني بتنزيه الماضي وتمجيده، ولا يخلو أيضاً من دعوة — مألوفة في أدبياتنا التنويرية — لاستعادة ذلك الماضي الزاهر، دون أدنى تنبيه لحتمية تجنب ما عكر صفوه من أفكار زائفة. فهل نسي الأفغاني على ما عُرف عنه من ثورة ونُبل أم أنه تناسى كون بناة حضارتنا بشر مثلنا، أدوا دورهم وامتلكوا الجرأة على أن يحيوا تجربتهم الخاصة، بما لها وما عليها، وانه استنسرت بين ظهرانيهم أكاذيب كالنقاء المُطلق وكمال الأسلاف.

لسنا استثناءًا من ناموس الحياة! لم توجد قط — على ما هو معروف — حضارة بعينها تفردت بالابداع أو النقل أو خلت من سمة تميزها عن غيرها من الحضارات. حتى الحضارة الغربية نفسها — بكل زخمها — لم تشذ عن هذا الناموس، ولولا خروج هذه المسألة عن نطاق البحث الماثل، لتناولتها بشيء من التفصيل.

الأحداث الجارفة التى تثيرها دوافع الهيمنة والاستغلال قد تُعرض سمات الأصالة للحضارات للطمس، غير أن هذه السمات أو هذا الجوهر الانساني المشترك يظل حياً يتمثل في طرائق الحياة، ويتردد صداه في الجهد الذى يبذله الانسان لكي يفهم محيطه ونفسه، ولكي يعين الطريق الذى سيتبعه من قوى الطبيعة، ولكي يسيطر بالتعاون مع أمثاله، على الطبيعة وعلى أعماله ذاتها وعلى تعابيره، ولجعلها متلائمة مع القيم والغايات التي يكتشفها. هذه الوجوه الانسانية هي من الوضوح في كبريات الأعمال الأصيلة، حتى لتُنسى بسهولة جملة العوامل الثقافية المؤثرة في عمل المبدع الذى يُنتج ، لأول مرة، شكلاً من الابداع مُختلفاً عن القديم. أو يعرض لأول مرة مشكلة ما يحلها بطريقة مُبتكرة تكشف عن أخطاء الحلول القديمة ونقائصها. ومع ذلك فإن هذا المُبدع قد استفاد من التراث الانساني، مُمثلاً في المواد التى اُنضجت سابقاً والاهتمام الذى تركز على القضايا المُعالجة والجهود المبذولة للفهم وحاجات المعاصرين وتقديرهم. والواقع أن الاطار الذى ينبسط فيه مثل هذا الجهد الابداعي هو من الأهمية، بحيث كثيراً ما يحدث أن يكثر في عصر إلى الدرجة التي تُميزه بقوة.

نشر المعرفة بمثل هذه الأمور والتنقيب عما تتميز به الحضارات من سمات الأصالة سيؤدي، إن هو حدث، إلى اضعاف نزعات المزايدة والتمييز، بين أبناء الحضارات المختلفة أو حتى بين أبناء الحضارة الواحدة. لسنا — في الشرق والغرب — إلا حضارت متنوعة على كوكب واحد، نهر واحد تعددت روافده، من نبع واحد أتينا، وفي المصب نفسه تُسكب أعمارنا القصيرة. أقول هذا لأبين مدى زيف فكرة "النقاء الحضاري المُطلق"، وإن وجدت من يُزايد عليها، داخل حضارتنا وخارجها.

حضارتنا الاسلامية، ورغم اقراري بسمو قصد روادها الأول، لم تبدأ من العدم، فالبدء من العدم امتياز لله وحده! ولم تك انقطاعاً معرفياً عما سبقها، حتى في حياة النبي محمد، وهو واضع اللبنة الأولى! يكتشف هذا بسهولة ويسر فقط أولئك الذين يملكون القدرة على القراءة الأمينة والمُنظمة لتاريخ الانسان على الأرض..

الزمن ليس في انحدار كما علمونا، ولا يسير من سيء لأسوأ كما ألقوا في روعنا منذ نعومة أظافرنا! حاضرنا — وإن كان غير مُرضٍ — يظل أفضل من الماضي — وإن عظم شأنه — فهو ملك خالص لنا! انه هدية ثمينة منحنا الله إياها على نحو ما منح أسلافنا العظام، لاثراء حضارتنا والحياة ودفعهما إلى الأمام! فرصتنا لنكون أنفسنا لا مجرد نُسخ مُكررة ومُعادة! فرصتنا للاسهام بقوة وشرف في تنقية الماضي وانتاج الحاضر والمستقبل، لا أن نكتفي باستهلاك ما أنتجه أسلافنا أو أبناء الحضارات الأخرى! لا أمر من الندم على الحياة، فلندافع عن وجودنا وحقنا فيها! ولنمح عن أنفسنا ما نُعير به، وهو اننا أمة من غنم، شكوانا الأبدية يقف وراءها أن عصى الراعي غليظة! وأن ما يوضع أمامنا من علف وإناث لا يُوزع بيننا، بالقسط! وأن حريتنا(!!) لا تتجاوز ما يسمح به طول "الحبل" الذي يُحيط بمصائرنا!

في مقالة سابقة لي ناقشت باسهاب ذلك الإخفاق "المُستدام" من جانب أبناء حضارتنا في ادارة عملية الانفتاح المعرفي — منذ جرت أول محاولة بعد رحيل النبي للانفتاح على الموروث الإنساني — وخلصت إلى ان مجتمعاتنا اليوم، وكما

كانت في الماضي، ليست فقط عاجزة عن التعاطي مع الوافد المعرفي من خارجها، بل هي عاجزة أيضاً على نحو مضحك مبك عن التعاطي مع ميراثها الذاتي، أعني الوافد المعرفي من العصور الماضية، داخل حضارتنا نفسها! خلصت كذلك في المقالة نفسها إلى أن الانفتاح "النقدي" على الوافد المعرفي – الخارجي والداخلي – كفيل بمحو أو على الأقل لجم هذا الاخفاق المُستدام في تعاطي أبناء حضارتنا مع اشكالية كهذه!

وليس لقارئي الكريم أن يخلط بين دعوة فكرنا الأنسني لحتمية اقتران الانفتاح المعرفي بنفوس حُرة قادرة على النقد والتطوير، وبين دعاوي "ضِرارية" للانفتاح المعرفي، كتلك التي تجري بسخاء على الألسنة في الندوات والمؤتمرات الأكاديمية، في أرجاء عالمنا الإسلامي، والتي لا هم لأصحابها – وفي مقدمتهم دكاترة القانون المقدس – إلا المُزايدة، والتخفي المُتقن وراء مسوح الاستنارة والحمية المعرفية!

يقول عبد الرحمن بدوي، في تقديمه لكتاب "روح الحضارة العربية":

"أهمية التراث اليوناني بالنسبة إلى دراسة الحضارة العربية أكبر بكثير جداً من أهميته بالنسبة إلى الحضارة الغربية الأوروبية الفاوستية، بالرغم مما قد يبدو في هذا القول – ظاهرياً – من غرابة. ذلك أن مصير الحضارة العربية كان أوثق ارتباطاً – وبدرجة هائلة – بالتراث اليوناني من ارتباط الحضارة الأوروبية بهذا التراث، اذ هو الذى قسر الحضارة العربية على الدخول في قالبه وهي لا تزال في مستهل نشأتها، فانطبعت بطابعه – قبولاً أو نفوراً، وكلاهما هنا سواء – بكل وضوح بحيث لم يعد من الممكن محو هذا الطابع عنها ولا الانفكاك من أسره.

"أما الحضارة الأوروبية المعاصرة والحديثة فقد اتخذت منه مجرد تكأة للوثوب، حتى انها لم تكد تتم الوثبة الا وطرحته ظهرياً. وما هذه الحركات التي تدعى النزعات الانسانية المحدثة والتى نراها تتجدد أو تتردد من حين الى آخر في تاريخ الحضارة الأوروبية الحديثة – من عصر النهضة مارين بفورة فنكلمن وجته

حتى نصل إلى النزعة الانسانية المحدثة التى يمثلها فرنر ييجر، العالم الألماني المعاصر – آنذاك – وصاحب مجلة "الحضارة القديمة"، ومن التف حوله وكتب في مجلته هذه، ثم جماعة جيوم بيديه في فرنسا، – نقول ان هذه الحركات نفسها والشعور بالحاجة إلى بعثها انما هو أبلغ دليل على نسيان الحضارة الاوروبية لهذا التراث، بوصفه عاملاً لا يزال يحيا بكل قواه فيها، وهذه الحركات انما يقصد منها إلى تذكير تلك الحضارة به حين تنساه حتى تتخذ منه مرة أخرى تكآت للوثوب حينما يشعر أبناء تلك الحضارة بأنهم في حاجة إلى تلك التكآت. أما في الحضارة العربية فإن القوم لم يكونوا بحاجة إلى شيء من ذلك، لأنهم لم ينسوا التراث اليوناني أبداً، وكيف ينسونه وهو عنصر فعال دائم الحياة في كل ما يفكرون فيه ويشعرون به ويقدرونه! ماذا أقول! بل كانوا على العكس من ذلك في حاجة الى من ينسيهم اياه، او يخفف عنهم ثقل وطأته، أو يرشدهم إلى ينبوعهم الأصيل. ويمثل هذه الأحوال الثلاث على التوالي: أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، وأبو عثمان الجاحظ، وأبو حيان التوحيدي، ثم يمثل هذه الحالة الثالثة – أعني الارشاد إلى الينبوع الاصيل – شهاب الدين يحيى بن حبس السهروردي المقتول، وهو الذى دعا إلى نزعة انسانية تصعد عن الروح العربية الأصيلة.

"وإذا كان سيقدر لنا – معشر العرب اليوم – أن ننشيء حضارة جديدة، فان مشكلتنا اليوم مع الحضارة الأوروبية الحديثة والمعاصرة – وهي الآن في دور النهاية وافساح الطريق لحضارة مقبلة سيبزغ فجر ربيعها في نهاية هذا القرن أو مطلع الألف الثالث – هي بعينها نفس المشكلة التى عاناها أسلافنا الذين أنشأوا تلك الحضارة العربية. فهل لنا أن نستنبط العبرة من تلك التجربة – الأليمة البائسة؟ – التى عاناها أولئك الأسلاف؟".

إلى هنا ينتهي كلام العملاق عبد الرحمن بدوي، وهو يُعضد في مجمله – وعلى نحو شديد الوضوح – دعوة فكرنا الأنسني لحتمية اقتران الانفتاح المعرفي بنفوس حُرة قادرة على التثمين، يزدهر معها هذا الانفتاح ويؤتي ثماره الحُلوة. كلام بدوى أيضاً يعضد زعمنا بـ"ضِرارية" دعاوي الانفتاح المعرفي التي تجري بسخاء على

الألسنة في الندوات والمؤتمرات، والتي لا تتجاوز كونها "خطط اشغال"، فأصحابها يتعامون بدرية مُخيفة عما هو حاصل في مجتمعاتهم المُتخلفة من تجفيف لمنابع التفكير الفلسفي وتدجين مُخز لعقول وقلوب النشء. أين حُمرتك أيها الخجل!

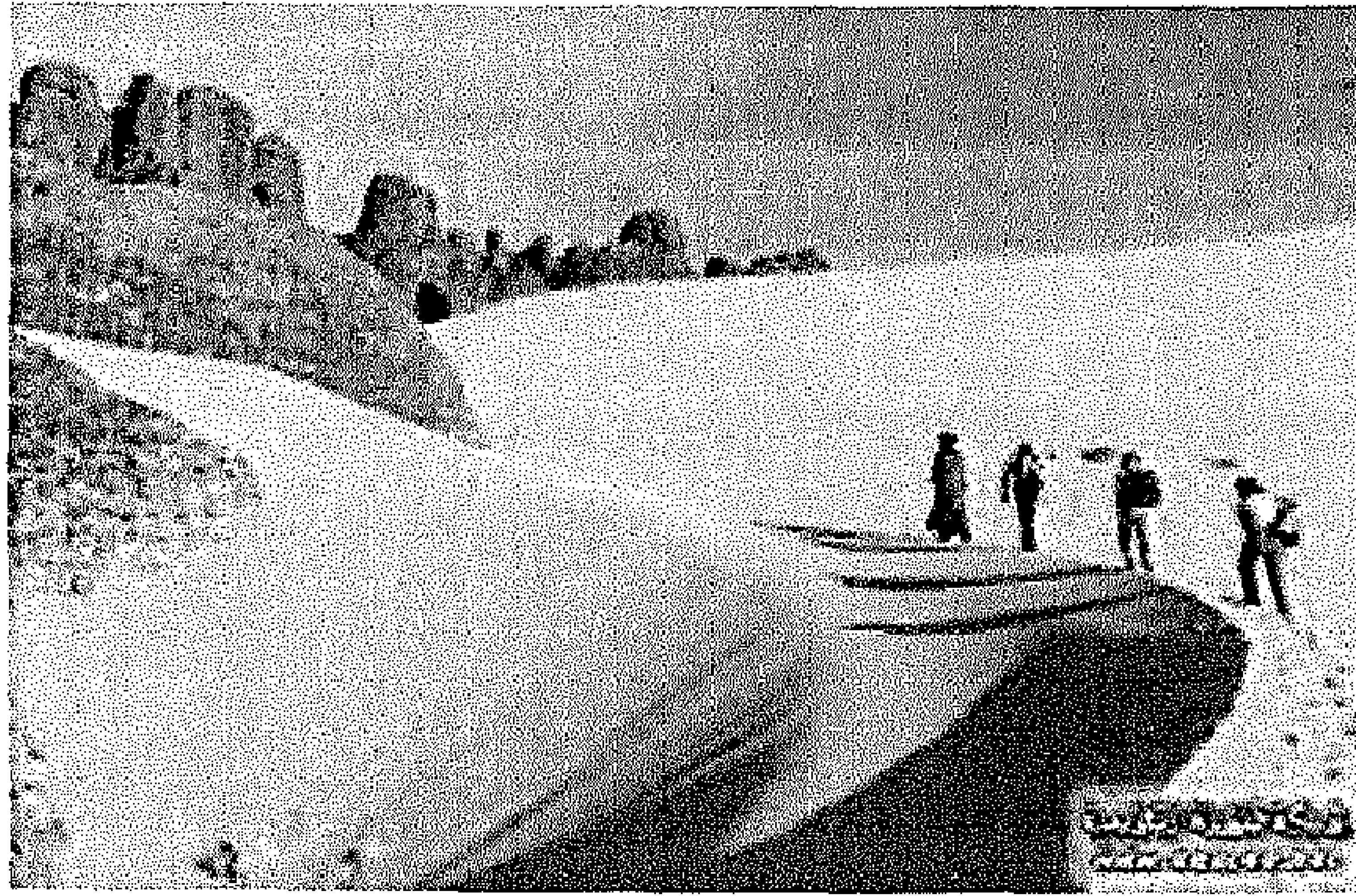
قارئي الكريم، تزويد أبناء مجتمعاتنا بنفوس حُرة قادرة على النقد والتطوير هو فيما أرى السبيل الوحيد لاحراز انفتاح خصب، يصير معه الوافد المعرفي، من داخل حضارتنا أوخارجها، رافد الهام، وتكأة نحو المستقبل، لا قالباً صلباً ندخل إليه، ونُطبع بطابعه – قبولاً أو نفوراً – على نحو ما حصل مع أسلافنا، في القرون الأولى.

دعوة "أنسنية" – كدعوتنا – لانفتاح معرفي خصب لابد وأنها وجدت على مر تاريخنا الطويل، من يتحمس لها ويناضل في سبيل التمكين لها. التدجين المُستدام لعقول وقلوب أبناء حضارتنا لابد وأنه أيضاً وجد من ينبه إلى تداعياته الكارثية! ثمة تعامي إذن، بل "صمت فرعوني"، من جانب بُناة الوجدان الاسلامي المعاصر – وفي مقدمتهم أساتذة الفلسفة، كونهم الأمناء على النُشدان الحر للحقيقة – عما يجري من تشويه منهجي لهذا الوجدان، أفضى إلى عزوف "مُخيف" عن الحقيقة وعن نُشدانها.

ولسوف أحاول فيما يلي تفسير هذا التعامي أو "الصمت الفرعوني"، مُستفيداً مما أوردته سلفاً بشأن "علم الكلام"! فعلى ما يبدو، ثمة تيه في صحراءه ضُرب على دارسي ومعلمي الفلسفة في دوائرنا الفكرية والأكاديمية كل ما أخشاه أن يكون أبدياً!

الفصل الثاني

صحراء "علم الكلام"
وتيه لا يرحم!



الفصل الثاني

صحراء "علم الكلام" وتيه لا يرحم!

قلت في صدر الجزئية السابقة ان ثمة امكانية في فكرنا الأنسني للحديث عن آخرية محلية في مختلف الحضارات! آخرية لا تغفل عن مناهضة امتلاك الذات لنفس حُرة، قادرة على النهوض بمسئوليات التفكير الفلسفي. وضربت مثلاً بـ"حضارتنا"!

في التفكير الفلسفي بطبيعة الحال تهديد لمصالح "الآخرية المحلية" عندنا. فلن يكون بمقدورها مثلاً الاستفادة على نحو واسع النطاق من التأثير الواسع للمُرشدين الدينيين الرئيسيين والذين دائماً ما تربطهم، بحسب تجربتنا الحضارية المريرة، صلات بالهيئات الحاكمة – قبولاً أو رفضاً، وكلاهما سواء.! استشهد هنا بالإمام أبي حنيفة، وهو يعبر بكلمات قليلة عن معنى الطاعة في أعماقه للهيئة الحاكمة. فلقد منعه المنصور من الإفتاء. وفي إحدى الليالي جُرح إصبع ابنته فجاءت تسأله عن تأثير الدم على وضوئها، فقال: "اسألي حماداً، فلقد منعني أميري من الإفتاء، وما كنت لأعصى أميري بالغيب"! تصرف كهذا (من فقيه عظيم)، لا يستسيغه الفلاسفة!

ثمة تمييز مُلهم، أورده ابن خلدون، في مقدمته الشهيرة، بين العلوم "الفلسفية" و"النقلية"، أدخل – فيه – تحت هذه الأخيرة كلا من الفقه والكلام، واصفاً الفقه بأنه أصلها، وقائلاً عن العلوم الفلسفية: إن موضوع كل علم من هذه العلوم ومشكلاته التي يعالجها، ومناهج الاستدلال التي يستخدمها في حل هذه المشكلات، كل ذلك أصله طبيعة الوجود الإنساني من حيث أن الإنسان كائن عاقل. أما بالنسبة للعلوم النقلية فإنه لا مجال فيها للعقل، فيما عدا أن العقل يمكن استخدامه في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول، أي النقل الكلي. ابن

خلدون – أيضاً – يصف نتائج هذا الاستخدام التقليدي للعقل بأنها "الأدلة العقلية" المستخدمة في علم الكلام فيما يتصل بمسائل الاعتقاد.

وفي قراءته لمغزى مقابلة ابن خلدون بين "العلوم النقلية" و"العلوم الفلسفية"، يقول المستشرق ولفسون: هذان النوعان من العلوم يحاولان استخراج شيء مجهول من شيء معلوم، أو – باستخدام مصطلحات الكلام – يحاولان استخراج الغائب من الشاهد. المجهول في العلوم الفلسفية يُسمى مطلوباً، والمعلوم فيها يُسمى مقدمة. على خلاف الحال في العلوم النقلية، حيث يُسمى المجهول فرعاً، والمعلوم أصلاً أو سنة عامة. المقدمة في العلوم الفلسفية هي معنى كلي يكونه العقل الانساني عن طريق التجريد من الموضوعات الحسية. أما الأصل في العلوم النقلية فهو القرآن والسنة.

النبي محمد رحل عن دنيانا، دون أن يشهد تدوين النص القرآني. ما كان يحدث هو أنه عندما كان النبي ينطق آيات القرآن، كان المسلمون النابهون يسجلونها في رقع ورقية أو جلدية، وألواح حجرية أو عظمية، وعلى سعف النخيل، وغالباً ما كانوا يحفظونها في صدورهم. بعد سنوات من رحيل النبي، جُمع النص القرآني ودُون في "مصحف" مُوحد، أقره المتبحرون من كبار الصحابة، وأرسلته الدولة من "المدينة" إلى "دمشق" و"الكوفة" و"البصرة"، حيث جرى الحفاظ عليه. لهذه الدرجة الرفيعة وصلت مكانة النقل أو الرواية في علم القرآن وهو الأشرف عند المسلمين!

من جانبي، أراني قانعاً أن التقسيم الخلدوني للعلوم إلى نقلية وفلسفية، غاية في الروعة والخصوبة، فهو يغري على نحو مدهش باستنطاق أصداءه في وجدان أمتنا، ولسوف أفعل! مع الاحترام لجهود غيرنا، وفي مقدمتهم المستشرقين بطبيعة الحال، فهم ويفضل ما يتمتعون به من حرية – لا حياة لبحث نزيه ومنظم دونها – أقدر على استنطاق دلالات التراث الانساني، ومنه تراثنا الاسلامي العتيق! ولو أن نواياهم كانت خالصة وهي ليست كذلك للأسف، ولو أنهم آمنوا بأن

"في موعد النصر متسع للجميع"، لحمدنا لهم اسهاماتهم الدؤوبة، ولحلقنا سوياً في الفضاء الانساني الرحب!

قارئي الكريم، للتمييز الخلدوني بين "العلوم الفلسفية" و"العلوم النقلية"، صدى شديد الخصوصية في وجدان أمتنا، فالأذن العربية لا ترتاح كثيراً لكلمة "الفلسفة"، وذلك بفضل زيف بعض الأفكار الحاكمة لمجتمعاتنا والمُشار إليها سلفاً. رغم ان كلمة "الفلسفة" مجرد تسمية يونانية للنضال الحُر من أجل الحقيقة، اصطلح على الأخذ بها على الصعيد الكوني، ربما لاحتضان الحضارة اليونانية لهذا النضال، من حيث هو علم له موضوعه وأسلوبه في البحث وغايته. وذلك على خلاف حضارات سابقة عليها ومعاصرة لها، عرف أبناؤها "الحق المُلهم"، كمصدر وحيد ومقدس للحقيقة. البعض — ولست منهم — يُريد لما اصطُلح على تسميته في أمتنا بالحكمة، أن يكون البديل للنضال الحُر من أجل الحقيقة! حكمة العرب لا تعدو حيوانية مُطعمة بالعقل!

أن تتفلسف هو أن تُناضل من أجل الحقيقة! والفيلسوف عاشق للحقيقة، ينشدها أينما وُجدت، من خلال البحث والتقصي، رغم اقتناعه باستحالة امتلاكه لها على وجه اليقين! المُربي لسنج يظل أروع من عبر عن عظمة هذا النُشدان الحُر للحقيقة، وذلك بقوله: "ليست الحقيقة التي يملكها إنسان أو يتصور أنه يملكها هي التي تجعل له قيمة، بل الجهد الصادق الذي بذله في التماسها والسعي وراءها. فليس تملك الحقيقة هو الذي يُنمي طاقاته وقواه، بل إن البحث عنها هو الذي يعمل على تفتحها، وفيه وحده تكمن قدرته على الاستزادة من الكمال. إن التملك ليجعل الإنسان كسولاً، ساكناً، مغروراً. ولو أن الله وضع الحقيقة كلها في يمناه، وجعل الدافع الوحيد الذي يحرك الإنسان إلى طلبها في يسراه — ولو كان في نيته أن يُضلني ضلالاً أبدياً — ومد نحوي يديه المضمومتين، وهو يقول: اختر بينهما! لركعت أمامه في خشوع وهتفت به وأنا أشير إلى يسراه: رب! أعطني هذه! فالحقيقة الخالصة ملكك أنت وحدك!".

الفيلسوف في المجتمع دليل على رفعة الفكر وسمو مرتبته، فهو يشير إلى كل ما هو خالد في الإنسان، ويثير تعطشنا إلى المعرفة المحض، المعرفة التي لا تهدف إلى مصلحة، والتي هي أعظم وأكثر استقلالاً عن أي شيء – نفعي أو مصلحي – نستطيع أن نُنتجه أو نبتكره، وكل ما نفعله تابع لها مُلحق بها، لأننا نفكر قبل أن نعمل، ولا شيء يمكن أن يحد من تفكيرنا. فقراراتنا العملية تعتمد على الموقف الذي نتخذه في المسائل التي تستطيع النفس الانسانية أن تسألها! من هنا، تتمتع النظم الفلسفية التي ليست موجهة نحو فائدة عملية أو تطبيقية بتأثير عظيم على التاريخ!

الفلسفة إن هي تنكبت لمهمتها، تُصبح "فلسفة ضِرار"، وينتهي بها الأمر إلى التهافت في دوجماطيقية، في معرفةٍ موضوعة في صيغ، نهائية كاملة، تنتقل من واحد إلى آخر بالتعليم التلقيني! في حين أن الأسئلة في الفلسفة أشد أهمية من الإجابات، فكل إجابة تصبح بدورها سؤالاً جديداً! ذلكم هو التفلسف بمعناه الحقيقي! وهو – وكما يشى فضاءنا الحضاري – غير مُستساغ، على نحو غاية في التفرد!

إضعاف قيمة وأهمية نُشدان الحقيقة هو الخطر الأعظم الذي يهدد أي مُجتمع. فمن جهة يعتاد أبناء المجتمع التفكير ضمن مدلولات البواعث وردود الفعل، والتكيف مع البيئة، ويسهل إخضاعهم وتسييرهم بأساليب الدعاية والتلقين، وتُراودهم في النهاية فكرة التخلي عن كل اهتمام بنشدان الحقيقة، ويقتصر اهتمامهم على النتائج العملية والتحقيق المادي للحقائق والأرقام! ومن جهة أخرى تتسيد فلسفة الضِرار الدوائر الفكرية والأكاديمية في المجتمع، ويشيع العُقم الفلسفي، فأقصى ما يفعله أصحابها هو فهم الفلسفات القائمة والتشدق بمقولاتها! ولا غرابة في ذلك، ففلسفة الضِرار تلتفت إلى ما يهتم به أبناء المجتمع أو فئة بعينها من المجتمع أو ما تهتم به الدولة، ومن ثم لا تُذكر المجتمع بعظمة نُشدان الحقيقة! ولا تُذكره بأن الحرية هي الشرط الأساسي لنشدان نزيه وخصب. وأنها من متطلبات المصلحة العامة للمجتمع. وأنها لا تلبث أن تتداعى إذا ما سيطر

الخوف على الإنسان، واستبد به اليقين. تفعل فلسفة الضِرار ذلك، وأصحابها أدرى من غيرهم، بأن واجب الفيلسوف ألا يهاب انتقاد ما يجتذب الناس من حوله، لأنه إن فعل يتحول إلى كهف مُظلم، تأوي إليه "فلسفة الضِرار"!

ثمة صدى آخر للتمييز الخلدوني بين "العلوم الفلسفية" و"العلوم النقلية"، لشد ما يرتبط بحديثنا السابق عن عدم ارتياح الأذن العربية لكلمة "الفلسفة"، ورسوخ اقتران الفلاسفة في الوجدان الشعبي بالانكار الحتمي للالوهية، واستبدال العقل الجاف بها!

ان تاريخ الشرق هو قبل كل شيء نشوء الأديان في هذا الجزء الخارق من الأرض! وأبناء الشرق – ونحن منهم – لم يصلوا إلى التوحيد من جهة "البحث الحُر والتقصي" وإنما من جهة "الحق المُلهم"! فالنبي محمد هو من اضطلع بعبء تحويل تلك الفكرة الغامضة والوثنية، لدى أهل مكة، عن "الاله" إلى ذات لها خطر عظيم!

المعارضة الضارية التى واجهها النبي في مكة والتى لم تلبث أن تحولت على نحو مُلفت، وفي فترة وجيزة نسبياً، إلى يقين راسخ في عقول وقلوب المكيين، تعضد زعمي بأن "العقل الجاف" – وعلى خلاف ما تُغذى به الأخرية المحلية الوجدان الشعبي في مجتمعاتنا – قوة محافظة أساساً، تعمل على كبت أي تمرد على الأوضاع القائمة، وتحرض على الاحتفاظ بكل القيم والأطر المهيمنة، وتحارب كل ميل جذري إلى التغيير! فالنبي محمد في صدر دعوته كان يعيش وسط أمة تاجرة، كان دخلها الأساسي يتكون من الصدقات المدفوعة في سياق زيارة الأوثان في الكعبة. وكان أولئك الذين يحتلون المكانة الأولى بفعل الثروة أو المرتبة الاجتماعية، قد سارعوا إلى اعتباره بمثابة منافس خطير، من المستحسن – آنذاك – كسر ارادة التغيير عنده!

حقاً ما قد يتصوره الانسان ضلالاً يُناهضه، هو في الأغلب "قناعة" الغد! من هنا، جاء وصف جوتييه للاسلام – أعتقد كحضارة وليس كأصل ديني – بأنه المجهود الأعلى والتعبير التام عن العبقرية العربية! فحضارتنا الإسلامية وكما

يشى التاريخ نشأت ونمت في كنف الأصل الديني للاسلام. كما أن الأصل الديني للأسلام نشأ ونما بدوره في "التربة" التى كانت قد أعطت من قبل: "اليهودية" و"المسيحية".

صدىً ثالث ومهم للتمييز الخلدوني بين "العلوم الفلسفية" و"العلوم النقلية"، نجده في ذلك الجدل المُربك والمُرهق حول ما إذا كانت عقولنا وقلوبنا، نحن معشر الساميين، مؤهلة كما هو الحال عند الآريين، لنشدان الحقيقة عبر البحث والتقصي!

تقسيم الناس إلى ساميين وآريين هو – وفيما يرى الشيخ مصطفى عبد الرازق باشا – من صنع علماء تاريخ اللغات في القرن التاسع عشر. والسامي منسوب إلى سام على ما جاء في التوراة من أنه كان لنوح أبناء ثلاثة: "سام" و"حام" و"يافث". فسام أبو الإسرائيليين واخوانهم، وحام أبو الزنوج، ويافث أبو بقية البشر. أما الآري فمنسوب إلى آريا، وآريا اسم شعب كان مهده النجد الفارسي من بلاد الأفغان وما إليها، ثم انحدر فيما حوالي 2000 عام قبل المسيح إلى الشمال الغربي من الهند ومعه دين جديد هو "دين الفيديين"، له كتاب مقدس هو مجموع مزامير موجهة إلى الآلهة تسمى فيدا، وهو اليوم دين البراهمة ودين الهندوسيين، لم يدخله إلا تغير يسير.

وقد كان لمزامير هذا الدين المقدسة وما ألهمته من فكر أثر كبير في حياة أبناء آسيا ووصل صدى ذلك إلى أوروبا منذ القدم. لذلك لم يكد الاستعمار الأوروبي يستقر في بعض أنحاء الهند حتى أقبل علماء أوروبا على دراسة الفيدا، وقد راعهم ما لاحظوا من التشابه بين اللغة السنسكريتية التى هي لغة الفيدا وبين اللغات الأوروبية.

وهكذا نشأ علم مقارنة اللغات، فصنفت اللغات أصنافاً، ورُدت كل مجموعة منها إلى أصل واحد، ثم جعل العلماء هذه الأنساب اللغوية أنساباً للأمم التى تتكلم

بها. ونبتت في القرن التاسع عشر نظرية شعب آري هو أصل للأمم الأوروبية ولبعض الأمم الآسيوية، ممن ترجع لغاتهم إلى أصل واحد، هو اللغة السنسكريتية أو غيرها.

الفيلسوف رنان يُصرح في كتابه "تاريخ اللغات السامية" بأنه أول من قرر أن الجنس السامي دون الجنس الآري! لأن الجنس في مجموعه فيما يرى رنان يجب أن يحكم عليه حسب النتيجة النهائية التى وصل إلى ادخالها على نسيج الشئون الانسانية، وأن الطابع العام للجنس يجب أن يرسم على وفق طابع الأجزاء التى تمثله أتم التمثيل. فالجنس السامي يجب أن نراه ممثلاً في الشعب العربي والشعب اليهودي!

وعمل الجنس السامي، اذا نظرنا إليه في مجموع التاريخ العام، يظهر لنا بوضوح في التبشير بالتوحيد وتأسيسه. فالجنس السامي، أو بعبارة أدق الشعب اليهودي، لم ينتقل مع توالي الأزمنة من الاشراك الأول إلى التوحيد الذى جاء بعده "من جراء تفكير طويل في الشئون الالهية"، أو من جراء "سير بطيء وصل به رويداً رويداً إلى فكرة أكثر نقاء عن العلة الأسمى"، أو من جراء "كشف أو تقدم تم بطريقة علمية"، بل ان التوحيد السامي – بحسب رنان – هو نتيجة استعداد جنسي خاص!

ولقد جعل رنان من هذا "الاستعداد الجنسي" غريزة سماها "غريزة التوحيد"، وبفضل هذه الغريزة كان من حظ الجنس السامي أن يكون له منذ أيامه الأولى طرازه الخاص من الدين يقوم على فكرة أساسية هي أن السمو والسلطان هما في يد سيد أوحد خلق السماء والأرض. وتلك الغريزة كما يقول رنان ظهرت بشكل "الهام فطري" مماثل لذاك الالهام الذى أدى إلى خلق الكلام في الأجناس كلها. ومذهب رنان في هذه النقطة الأخيرة معروف ومشهور. لقد ظهرت على ما يرى منذ بدء العالم طرز عديدة من اللغات متميزة بعضها عن بعض، ولا ترجع احداها للأخرى، وقد فاضت من أدمغة الأجناس الهامة المختلفة، وكان لها جميعاً قواعد أساسية خاصة بالتصريف والنحو، ثم حدثت تأثيرات مختلفة ترجع إلى الزمان

والمكان، فجعلت هذه القواعد تتمثل في اللغات واللهجات المتعددة وإن لم تكون منها إلا تطبيقات خاصة.

هكذا نرى أن رنان توسع فجعل للدين نفس ذلك الفهم، ولنذكر ما يقوله في هذه المسألة: "ففيما يتعلق بالدين، كما فيما يتعلق باللغة، ليس هناك شيء يخترع، فكل شيء هو ثمرة وضع اتخذ في بادىء الأمر وظل كذلك دائماً". وقد بذل رنان جهداً بعدئذ في سبيل تخفيف صلابة هذا الفهم وبساطته حين دخل في تفاصيل الموضوع.

لقد قال إنه لا يقصد بما تقدم إن الساميين جميعاً كانوا موحدين. ولكن إذا تعمقنا في دين الساميين الذين كانوا على الوثنية نجد لديهم — بحسب رنان — سمات عديدة لا يمكن تفسيرها إلا بتصور بدائي للألوهية يختلف اختلافاً جوهرياً عن التصور الذى كان سائداً عند الشعوب الآرية، بمعنى أن ذلك التصور كان يشمل دائماً فكرة الملكية المطلقة. ففي الأزمنة القديمة كان التوحيد عند الشعوب السامية لا نراه متركزاً إلا لدى طبقة أرستقراطية غير محس بها، أما الشعب فكان في عبادته يتجه دائماً نحو الديانات الأجنبية. بل إن التوحيد الحق لم يوجد عند الاسرائيليين أنفسهم إلا في عدد قليل. وهكذا شأن الفكرة الأولى لا تكون ممثلة في أي شعب من الشعوب إلا في أفراد قليلين، ولهذا ينبغي إذا أردنا الحكم على خصائص جنس من الأجناس أن نتخذ الطبقة الأرستقراطية أساساً لحكمنا. بيد أن ارنست رنان لم يلبث، بعد تلك التحفظات، أن عاد وأيد نظريته الأولى القائلة بأن الساميين كانوا موحدين فطريين! تحير كهذا من جانب فيلسوف عظيم كارنست رنان، لا يُحسب عليه، بل يُحمد له!

في كتابه "المدخل إلى الفلسفة"، حاول جوتييه، وهو أحد المتأثرين — وهم كُثرُ — بآراء رنان، بلورة التمييز بين السامي والآري على نحو أوضح، فقال إن العقلية السامية تميل إلى قرن الأشباه والأضداد، دون ربطها بما يجعل منها وحدة،

بل تتركها منفصل بعضها عن بعض ثم تنتقل من احداها إلى الآخر دون واسطة بوثبة فجائية!

أما في العقلية الآرية فالأمر بالعكس، إذ تنزع إلى الربط بين هذه وتلك بوسائط متدرجة، فلا تنتقل من طرف إلى آخر إلا بدرجات لا تكاد تكون مُحساً بها بالقدر الممكن! إنها تسير، فيما يرى جوتييه، على نظام الألوان المُذاب بعضها في بعض!

واقترح جوتييه في الكتاب نفسه، ولحين ايجاد تسمية أكثر دقة في التعبير، تسمية العقلية السامية، ومنها العقلية العربية، بالمذهب "المفرق" كونها تترك الضدين مفترقين لا صلة بينهما، فضلاً عن اقتراحه تسمية العقلية الآرية بالمذهب "المجمع" أو "الموحد" كونها تجمع بين الأضداد بوسائط متدرجة متوالية وتجمعها في كل واحد!

آراء كتلك الخاصة بارنست رنان، ومن تأثروا به كجوتييه وغيره، لا تخلو من وجاهة، فرنان فيلسوف عظيم، تشهد بذلك روائعه العديدة: تاريخ المسيح، مناظرته الشهيره مع الأفغاني، محاوراته الفلسفية، ذكريات شبابه وطفولته، وغيرها الكثير!

آراء رنان إذن لا يصح التعامل معها ببساطة — قبولاً أو نفوراً، وكلاهما هنا سواء — كما فعل آخرون، وفي مقدمتهم الشيخ مصطفى عبد الرازق أول أستاذ مصري للفلسفة بجامعة القاهرة، فقد رمى الشيخ مصطفى دون بحث نزيه أو تقصي، وفي أريحية وبساطة يُحسد عليهما، رنان بالتخفي وراء زينة البلاغة وخيال الشعر ووثبات الحماسة والهوى والتناقض! فرنان برأي الشيخ هو خصيم الجنس السامي والدين الاسلامي جميعاً! لماذا؟ لأنه كان فيما يتعلق بالفلسفة شديد الشكيمة على ما سماه "فلسفة عربية"، لكنه ألين جانباً لما دعاه "فلسفة اسلامية — علم الكلام". ولا أدرى كيف لم يتنبه الشيخ أنه، بادانته للاعلاء الرناني لعلم الكلام، إنما يُدين نفسه!

يقول رنان في كتابه الشهير "ابن رشد والرشدية": "ليس العرق السامي هو ما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة، ومن غرائب النصيب ألا ينتج هذا العرق، الذى استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة، أقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة، ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية". بمثل هذا الوضوح – المُفيد – أدخل ارنست رنان في الأدبيات المتعلقة بتاريخ الفلسفة عندنا معشر العرب دعوى الطبيعة السامية، وجعلها أساساً للحكم بأبدية العقم الفلسفي لأبناء حضارتنا.

صحيح أن للنفس السامية خواص – ليست غريزية كما يقول رنان، وإنما مكتسبة على خلفية التجربة الحضارية في الشرق – تتجلى في انسياق جارف إلى التوحيد من جهة الدين، وإلى البساطة في اللغة والصناعة والفن والمدنية! وصحيح أن العرب قبل "الهام النبوة" لم يؤرقهم نُشدان الحقيقة، من جهة البحث والتقصي! وصحيح أيضاً أن إطلاق لفظ "فلسفة عربية"، على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية، يستفيد من كون حضارتنا في مستهل نشأتها دخلت بنهم في قالب فلسفة اليونان وانطبعت بطابعه قبولاً أو نفوراً، ولم تجعله رافد الهام وتكأة نحو المستقبل.

كل هذا وأكثر صحيح، غير أن الاتفاق مع آراء رنان في مجملها، ينطوي على ظلم فادح لأبناء حضارتنا الكسيرة! فالسامي والآري نقطتي ماء من نبع واحد. كلنا من خلق الله، من نبع صاف أتينا، وفي المصب نفسه تُسكب أعمارنا القصيرة. حديث رنان عن خواص ثابتة وميول فطرية لدى الأجناس يفوح بعنصرية كريهة، قد لا تكون مقصودة، فرنان فيلسوف عظيم، بيد أنني – وبحسب تصنيف رنان للبشر، إن جاز مثل هذا التصنيف – أنتمي للجنس السامي، فأنا عربي، وكما يقول المثل العربي القديم: أهل مكة أدرى بشعابها! نحن أقدر بالطبع من رنان وغيره على اسكتشاف ذواتنا، ولو كرهت الآخرية العربية/المحلية، التى لا تمل التضييق علينا وحرماننا من حق أصيل لنا، وهو اكتشاف الحياة! الآخر العربي يريدنا دوماً "مهندسي ديكور" بلا ذاكرة، أما حياة العز والشرف، فتأبي إلا أن نكون "علماء آثار"،

العالم المُعاش شديد الخضوع للأفكار الصحيحة والزائفة على السواء، لدرجة دفعت بعض الظرفاء للقول بوجود تناسب طردي بين الأثر الذي تُحدثه أية فكرة في حياة البشر وبين درجة الخطأ الكامنة فيها! أصحاب البصائر النفاذة هم وحدهم القادرون على إدراك الفاصل بين الصحيح والزائف! وفي مقدمتهم يأتي الفلاسفة، فالفلسفة مُغايرة لغيرها من طرق نُشدان الحقيقة! إنها بحث عن الحقيقة غير النفعية، كونها تتطلب – أحياناً – من المشتغلين بها وقوفاً أليما في وجه رغباتهم الشخصية!

في علم الكلام تتجسد عبقرية الآخرية المحلية في المُزايدة على حق أبناء حضارتنا الإسلامية في النُشدان الحُر للحقيقة، من خارج "الحق المُلهم"! الاقتصار على التماس الحقيقة من داخل "المقدس"، وكما تشي تجربتنا الحضارية المريرة، لن يخدم سوى مصالح هذه الآخرية الآثمة التى تستغل "المقدس" من أجل تكريس اغتراب الذات وإدامة تنازلها عن حقها في امتلاك ثقافة متطورة. علم الكلام يطرد الفلسفة!

أمور عديدة تعضد مُحاجتي هذه، أتعرض هنا لأهمها بشيء من التفصيل:

أولاً: مازج الفقه بالفلسفة كمازج الزيت بالماء!

"التفكير الفقهي" و"التفكير الفلسفي"، وبوصفهما أبرز الطرق أمام الإنسان لنُشدان الحقيقة، متعارضان أشد التعارض، فالتفقه نُشدان للحقيقة من داخل "إلهام النبوة". والنبوة في الغالب، وكما يوضح حسن حنفي في تقديمه لـ"رسالة في اللاهوت والسياسة"، وحي مكتوب، فهي مصدر النص قبل التدوين. وتشمل النبوة جانبين: الأول، صلة النبوة بمصدر الوحي، أى النبوة على المستوى الرأسي كما تحدده صلة النبي بالله. والثاني صلة النبي بالرواة، وانتقال النبوة من رواية إلى رواية، حتى يتم التدوين، ثم انتقال المصاحف من يد إلى يد، حتى يتم التقنين، أى النبوة على المستوى الأفقي، كما يحدده وضعها، وانتقالها في التاريخ. أما التفلسف

فهو حب الحقيقة والنُشدان الحُر لها، استناداً إلى روائع التراث الإنساني، والقيم السامية المشتركة!

روائع التراث الانساني – ومنها ارثنا الحضاري – ليست ملكاً لأبناء حضارة بعينها، فهي بحق ملك لنا جميعاً معشر البشر، في كل زمان ومكان! وها هو الفيلسوف كارل ياسبرز، ينبه في روعة إلى هذه البديهية الغائبة عن أبناء حضارتنا – بقوله إن واجب الإنسان، وأياً كانت الثقافة أو الحضارة التي ينتمي إليها، هو أن يتعلم من "الموقظين الكبار أو الفلاسفة العظام" في كل العصور والحضارات، لأنه – وبحسب ياسبرز – لما كانت الصياغة الواعية لحقيقة النضال من أجل الحقيقة وهدفه لا تكتمل أبداً في صورة نهائية يمكن الإجماع عليها، فلابد لكل منا أن يضطلع بها مرة أخرى وأن يعدها مسئولية يتعين عليه أن يواجهها ويتحمل تبعاتها ما بقي إنساناً!

أنصار التوفيق بين "الهام النبوة" و"النضال من أجل الحقيقة"، يختلفون على مر التاريخ الانساني من جهة عناصر صيغهم التوفيقية، سواء من حيث القدرة على الموائمة بين "النبوة" و"التفلسف"، أو من حيث الفعالية التعبوية لأبناء الحضارات التى ينتمون إليها! بيد أنهم جميعاً ينسبون إلى الأنبياء أفكاراً لم تجل بصدورهم ويلوون عنق "الهام النبوة" في محاولات دؤوبة للالتفاف عليه واخضاعه لتأويلاتهم الطموحة!

منذ فيلون – وهو مفكر يهودي ولد بالاسكندرية نحو عام 20 أو 30 ق. م، كان يرى أن التوراة فيها أفكار فلسفية لا تقل مكانة وسمواً عن خلاصة التفكير الاغريقي، وكل ما يجب للوصول إلى هذه الأفكار هو استخلاصها من نصوص التوراة بطريق التأويل المجازي– رأى الكثير من أنصار التوفيق في الديانات الثلاث الكبرى ضرورة اصطناع هذا الطريق، طريق التأويل المجازي أو الرمزي! ولسبينوزا يرجع الفضل في اخراج الحضارة الغربية من مثل هذا "التيه"! فها هو ينتهي في

يرجع الفضل في اخراج الحضارة الغربية من مثل هذا "التيه"! فها هو ينتهي في رسالته ذائعة الصيت إلى أن حرية التفلسف لا تمثل خطراً على التقوى أو على السلام في الدولة بل ان القضاء عليها يؤدي إلى ضياع السلام والتقوى ذاتها.

ثانياً: المقدس هو منبع التأمل ومصدر الشرعية!

للرواية – كما أوضحنا – منزلة عالية وأهمية عظيمة في "العلوم النقلية"، ولهذه الأهمية كان من الضروري أن يبرز ما يُحتاج إليه من وسائل كالإسناد وغيره من قوانين غاية فى الإحكام! وإذا نظرنا إلى الرواية قبل الإسلام لم نجد العرب قد عنوا بها أو بتصحيح الأخبار، وتمحيص المرويات العناية الكاملة، لأن مروياتهم لم يكن لها من القداسة ما يدعو إلى ذلك، ففيها الأساطير والأحاديث المختلفة. أما الرواية في الإسلام، فقد شدد العلماء فيها، وقعدوا لها القواعد، وصاغوا لها الشروط، وأصلوا لها الأصول بعناية هي الأدق، بحسب عمر هاشم، لقول النبي "إن كذباً على ليس ككذب على أحد، فمن كذب على فليتبوأ مقعده من النار". رواه الشيخان.

في "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" يقول مصطفى عبد الرازق: "الباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب عليه أولاً أن يدرس الاجتهاد بالرأي – في الأحكام الشرعية– منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمي، له أصوله وقواعده. يجب البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين، والترتيب الطبيعي يقضي بتقديم السابق على اللاحق، ولأن هذه الناحية أقل نواحي التفكير الإسلامي تأثراً بالعناصر الأجنبية، فهي تمثل لنا هذا التفكير مخلصاً بسيطاً يكاد يكون مسيراً في طريق النمو بقوته الذاتية وحدها، فيسهل بعد ذلك أن نتابع أطواره في ثنايا التاريخ، وأن نتقصى فعله وانفعاله فيما اتصل به من أفكار الأمم".

وفي كتابه"فيلسوف العرب والمعلم الثاني"، صنف الشيخ مصطفى عبد الرازق – في جرأة يُحسد عليه – "ابن تيمية" ضمن الفلاسفة، جنباً إلى جنب مع "الكندي" و"الفارابي"، وكأنه لم يقرأ لشيخ الاسلام كتابه المهم "الحسبة ومسئولية

الحكومة الاسلامية"، وكأنه أيضاً لم يقرأ لابن تيمية "رساله في الرد على الفلاسفة"! ولا ينبغى لقارئي أن يفهم من كلامي هذا، أى تهوين أو نيل من مكانة ابن تيمية، فما قصدت سوى تبرئة الرجل، من أمور لم يستسغها! لا أحط من الكذب على الموتى!

الشيخ مصطفى – ولا أدرى أكان فعله هذا بوعي أم بلا وعي – الحق بالفلسفة الإسلامية في مصرنا الحبيبة أشد الضرر، فحتى اليوم لا تزال جامعة القاهرة العتيقة تحتضن رؤيته هذه، دون أدنى تحفظ إزاء الطبيعة "النقلية" التي ورثها "علم الكلام" عن "الفقه"، والذي هو برأي الشيخ بداية التفكير الفلسفي في حضارتنا! الغريب أن الشيخ والمتأثرين به، وهم كُثُرُ في دوائرنا الفكرية والأكاديمية، لم يكلفوا أنفسهم عبء إفهامنا: كيف للتفكير الفلسفي أن يقوى ويزدهر مع الالتزام – على الأقل المُعلن – من جانب المتكلمين بالمُقدس، كمنبع للتأمل، ومصدر لشرعية التفلسف!

ثالثاً: طبيعة "نفعية" واشتباك مع الهيئات الحاكمة:

لا يُمارس التفكير الفقهي إلا تحت إكراه التبجيل الدفاعي أو الهجومي أو الاثنين معاً، وذلك طبقاً لأوضاع المجتمع – الاجتماعية والقانونية والسياسية..الخ – فصاحب التفكير الفقهي مُكلف إما بمرافقة إرادات القوة والتوسع، وإما بتدعيم الأطر الثقافية القائمة والمهيمنة، من خلال مقاومة المشاريع المنافسة، وجعل هذه الأطر أكثر تخشباً وصلابة! طبيعة نفعية كهذه للتفكير الفقهي لا تنال بحالٍ من مكانته العظيمة.

علم الكلام – موضوع هذه المقالة – محض امتداد طبيعي للتفكير الفقهي، حتى أنه أُطلق عليه "الفقه الأكبر"! أورث هذا علم الكلام بالطبع طبيعة "نفعية"!

في "رسالة التوحيد"، يقول الشيخ محمد عبده إن الغاية من هذا العلم "القيام بفرض مُجمَعٍ عليه، وهو معرفة الله تعالى بصفاته الواجب ثبوتها له مع

تنزيهه عما يستحيل اتصافه به. والتصديق برسله على وجه اليقين الذي تطمئن به النفس اعتماداً على الدليل، لا استرسالاً مع التقليد، حسبما أرشدنا إليه الكتاب يقصد القرآن.".

محمد عبده أيضاً – وبرغم تحفظاتنا على بعض آراءه المشوبه على ما يبدو بشيء من الغموض – يكفينا عبء التأكيد على ذلك البون الشاسع الذى يفصل بين "الكلام" و"الفلسفة" من جهة "النفعية"! يقول الشيخ محمد عبده في الرسالة نفسها:

"أما مذاهب الفلسفة – يقصد الشيخ في حضارتنا الإسلامية – فكانت تستمد آراءها من الفكر المحض، ولم يكن من هم أهل النظر من الفلاسفة إلا تحصيل العلم والوفاء بما يندفع إليه رغبة العقل من كشف مجهول، أو استكناه معقول، وكان يمكنهم أن يبلغوا من مطالبهم ما شاءوا، وكان الجمهور من أهل الدين يكنفهم بحمايته، ويدع لهم من اطلاق الارادة ما يتمتعون به في تحصيل لذة عقولهم، وإفادة الصناعة، وتقوية أركان النظام البشري، بما يكشفون من مساتير الأسرار المكنونة...

"وما كان عاقل من عقلاء المسلمين ليأخذ عليهم الطريق أو يضع العقاب في سبيلهم إلى ما هدوا إليه .. لكن يظهر أن أمرين غلبا على غالبهم: الأول، الاعجاب بما نُقل إليهم عن فلاسفة اليونان، خصوصاً عن أرسطو وأفلاطون، ووجدان اللذة في تقليدهما لبادىء الأمر. والثاني، الشهوة الغالبة على الناس في ذلك الوقت، وهو أشأم الأمرين. زجوا بأنفسهم في المنازعات التى كانت قائمة بين أهل النظر في الدين، واصطدموا بعلومهم في قلة عددهم مع ما انطبعت عليه نفوس الكافة، فمال حماة العقائد عليهم.

"وجاء الغزالي ومن على طريقته فأخذوا جميع ما وجد في كتب الفلاسفة مما يتعلق بالالهيات وما يتصل بها من الأمور العامة أو أحكام الجواهر والأعراض ومذاهبهم في المادة وتركيب الأجسام وجميع ما ظنه المشتغلون بالكلام يمس شيئاً

من مباني الدين، واشتدوا في نقده، وبالغ المتأخرون منهم في تأثرهم حتى كاد يصل بهم السير إلى ما وراء الاعتدال، فسقطت منزلتهم من النفوس، ونبذتهم العامة، ولم تحفل بهم الخاصة، وذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الاسلامي من سعيهم".

أما بخصوص اشتباك علم الكلام مع الهيئات الحاكمة، فليس ثمة صعوبة تُذكر أمام صاحب القراءة الأمينة والمنظمة، لحوادث تاريخنا الإسلامي، في تبين عمق هذا الاشتباك ومتانته! خذ مثلاً ذهاب الخليفة المأمون المعتزلي إلى اعتبار القرآن مخلوقاً في الزمان امتحان لا يجوزه إلا ثابتو الإيمان، وهو ما عُرف في التاريخ بالمحنة. وخذ أيضاً سنة خلفاء المسلمين في اختيار القضاة من بين الفقهاء والمتكلمين، فقد كان القرآن هو مرجع الشرع والقانون، ومن ثم كان "فقه القانون" فرعاً من الفقه وعلم الكلام. لكن القضاة سرعان ما وجدوا أنفسهم، في مواجهة كثرة الحالات غير المعروفة، مضطرين للاستعانة بالسنة وهكذا صار الحديث المصدر الثاني للتشريع.

ولماذا التاريخ؟! خذ مثلاً ما يحدث في دوائرنا الفكرية والأكاديمية، من جانب بعض القائمين على تدريس "حب الحقيقة والنُشدان الحُر لها" في معاهدنا العريقة! تجد أن تأثر هؤلاء بالتواجد الأخطبوطي لعلم الكلام واضح، وان "النفعية" قد انتقلت إلي نفوسهم، ومن ثم استعصى عليهم التمييز بين أسس التفكير الفقهي ونظيره الفلسفي! يحيي هويدي، أستاذ الفلسفة المرموق بجامعة القاهرة في ستينيات القرن الماضي، أحد هؤلاء الذين انتقلت إلى تفكيرهم الفلسفي "نفعية" التفكير الفقهي، فقد ألف كتيباً صغيراً بعنوان: "حياد فلسفي"، اكتفي – هنا – باقتباس فقرتين من مقدمته، دون تعليق:

"الفكرة الرئيسية التى تدور حولها صفحات هذا الكتاب الصغير، تتلخص في البحث عن امكانية قيام حياد فلسفي يساند، من قريب أو بعيد، الحياد السياسي الذى أصبح شعاراً لنا ولرابطة الشعوب الافريقية الآسيوية في المجال الدولي.

"وأسارع فأطمئن القاريء الأكاديمي الحريص على أن تظل الفلسفة بمنآه عن السياسة، أن هذا الكتاب لن يشتمل على أي إقحام متعمد للفلسفة في السياسة. على الرغم من أن هذا الإقحام ليس في حد ذاته عيباً. فما يجب أن تظل الفلسفة بعيدة عن واقعنا الثورى الذى نعيش فيه. والحق إنني لا أدري لم يستجيب الأدب والفن وجميع فروع الدراسات الانسانية لواقعنا الثوري على هذا النحو الرائع الذى نلمسه، ونطالب به، وننفذه في برامجنا، وتظل الفلسفة وحدها بمفردها بمعزل، مع أنه كان عليها — باعتبارها علم المباديء — أن تتقدم الصفوف استجابة لتلك الصيحات التى أخذت ترتفع من الكثيرين ومن الأدباء أنفسهم تنادي بضرورة اقدام الفلاسفة على مثل هذه الخطورة. وذلك من أجل أن يوضحوا للجميع بعض الأفكار والمفاهيم الجديدة التى يستخدمها كثير من الناس استخداماً غير موفق، وتتضارب الآراء بشأنها لا لشيء إلا لأنها لم توضع في الاطار الفلسفي المناسب".

رابعاً: الإنسان ليس مجرد حيوان مُطعم بالعقل:

يُعامل الإنسان في مجتمعاتنا الموغلة في التخلف على أنه "مجرد حيوان مُطعم بالعقل"! يعرف هذا بسهولة من يُخالط أبناء عالمنا العربي، بشقيه — الفقير والغني .! ألم أقل ان نظمنا التربوية المُغرضة تستأصل، بدربة، من عقول وقلوب النشء ملكة النقد والابتكار! وان غرس اليقين، في العقول والقلوب، صيرنا بحق "أمة من غنم"!

من هنا، وفي ضوء ما نلمسه من تواجد أخطبوطي لعلم الكلام في حضارتنا الإسلامية، ليس أمام المرء سوى التساؤل حول ماإذا كان هذا العلم "النقلي" ينظر إلي الانسان على أنه "مجرد حيوان مُطعم بالعقل — على الأقل على الصعيد العملي -" أم أن الانسان عنده أرقى وأسمى من ذلك؟ تساؤل كهذا، لابد وأن يُزعج عبيد المصالح، لحرصهم على ألا تتجاوز حريتنا ما يسمح به طول "الحبل" الذي يُحيط بمصائرنا!

أذكر أني – وعلى غير عادتي – ذهبت لحضور ندوة نظمتها "الجمعية الفلسفية المصرية" مشكورة، عن الراحل محمد أركون. وفيها دار نقاش طويل ومُكرر بين المتحدثين والحضور، حول العقل وتعريفه وماهيته وموقف الدين منه و..الخ! أذكر أيضاً أن أحد الحضور – لا أذكر اسمه للأسف الشديد – تساءل في حياء عن مدى مشروعية اختزال "الصيغة البشرية"، وهي الأرقى والأسمى، في مجرد "حيوانية مُطعمة بعقل استاتيكي جاف"! ولشد ما أدهشني أن كلمات الرجل، ورغم خطورتها وصلتها الوثيقة بفكر "الأنسني" الراحل أركون، لم تستوقف أحداً، لا من المتحدثين ولا من الحضور، بل وجدتهم يمضون قدماً في مناقشة موقف أركون مما أتصوره قضايا كلامية! ساعتها تأكدت من أن علم الكلام يطرد الفلسفة، وأنه بحق "مقبرة الفلاسفة"!

فرق شاسع بين نظرة علم الكلام إلى الانسان، وبين نظرة الفلسفة له! وهو ما يفسر عدم استساغة حضارتنا، وفي ظل التواجد الأخطبوطي لعلم الكلام، من علوم القدماء سوى المنطق، كونه يتعاطى مع العقل الجاف، ولسوف اقتبس هنا تعريف الغزالي لهذا العلم، لدلالته المهمة: "هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه، وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان. وليس في هذا ما ينبغي أن يُنكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات".

الفلاسفة في حضارتنا الاسلامية – ومنهم العملاق ابن رشد – ليسوا بعيدين كثيراً عن هذه النظرة الدونية لطبيعة الكائن البشري، كونهم لم يجرؤوا – ربما لحداثة تجربتهم، واشتداد سطوة الفقهاء وعلماء الكلام – على الذهاب إلى أبعد من الافتتان بأراء فلاسفة – كأرسطو وأفلوطين .! هم مثلاً لم يُناهضوا الرق، ولم يعيروا أي اهتمام للأدب اليوناني الخصب، رغم أنهم ورثة الكنز اليوناني الفلسفي – العلمي والنظري – وأنهم من نقلوه إلى أوروبا، بعد اغنائه قدر جهدهم!

فالملاحظ أن أعمال الناثرين والمؤرخين، وكذلك الانتاج المسرحي اليوناني الهائل، الذى كان لابد لعصر النهضة الأوروبية من اتخاذه رافد الهام ومتكأ نحو المستقبل، والذى كان في مستطاع أبناء حضارتنا استتنهاله بكل سهولة، لم تكن مؤثرة في نفوس مُبدعي حضارتنا!

قارئي الكريم، أوردت في صدر هذه المقالة، قول أحد الحكماء إن الجهلاء هم الذين يظنون أن المباني الجميلة ومباهج الحياة وألوان الترف – إن هي توافرت – هي التي تشهد برقي الحضارة. وقوله أيضاً إن شعور الفرد بحريته وكرامته الإنسانية، هو برهان علو الحضارة دائماً وأبداً، هو ذلك الشيء الفذ الذي يجب الاهتمام به وتنميته إلى أقصى حد! أوردت أيضاً قول الحكيم نفسه انه ليس هناك ما يمكن أن يؤدي إلى مثل هذا الرقي كالتربية الخلاقة، وتزويد الفرد بالقدرة على قراءة الأمور بطريقة أمينة ومنظمة، تجعله قادراً على التفكير النقدي ودفع الحياة للأمام!

"كيف يمكن تفسير ذلك التعامي الواضح من جانب القائمين على تدريس الفلسفة عندنا عن هذا التجفيف المنهجي المُستدام لمنابع التفكير الفلسفي في مجتمعاتنا، من خلال غرس اليقين في عقول وقلوب النشء، بل وذهاب هؤلاء في تعاميهم إلى حد "التنطع"؟! وهل ثمة إمكانية للحديث عن وجود "تواطؤ" ما؟!". تلك تساؤلات، كنت قد وعدتك، قارئي الكريم، في صدر هذه المقالة، بالتحقق من مدى وجاهة طرحها.

تحقق كهذا الذى وعدت بالسعى لانجازه، لم يكن الاقتراب منه ممكناً، بدون استكشاف دهاليز "التفكير الفقهي"، وليس "الفلسفي"! لأنه لا يوجد "تفكير فلسفي" عندنا، ما يوجد هو "تفكير فقهي"، يُلقى في روع أبناء مجتمعاتنا البائسة أنه "تفلسف أو بحث حُر عن الحقيقة"، تُراعى فيه خصوصيتنا الحضارية!! وراء هذه المغالطة المشئومة وكما تبين صفحات هذه المقالة، يتمترس تجار الآلام وفلاسفة الضرار! وبفضل هذه المغالطة المشئومة يظل الانسان عندنا مسخاً باهتاً، بل وزاهداً

في استكشاف نفسه والحياة، كأن عليهما قصاصة ورق تقول: "للمشاهدة فقط..لا تلمس هذه الأشياء"!

ما أقبح هذه المُزايدة الرخيصة والأبدية على خصوصيتنا الثقافية! وما أقبح خنوثة التخلف في مجتمعاتنا، تلك التى لطالما استعصت على التفكيك! الحق أنه لا أمل عندي في خلاص قريب لأبناء حضارتنا، فنفوسهم نزيلة "شرك" لعين غاية في الاحكام والمتانة، استثمر "الآخر المحلي" عبقريته الأئمة في تشييده، عبر مئات السنين، وأراه لم يخسر، لأنه لا خلاص لمسخ، وأبناء أمتنا على نحو ما نرى ، ما بين ممسوخ، أو صانع مسوخ! خاصة في عقود ما بعد الكولونيالية، أعني عقود ما بعد رحيل المستعمر الأوروبي عن بلادنا، وعودة "الأخرية المحلية/العربية"، في أشد صورها "خسة"، إلى الانفراد بمقاليد الأمور، مدعومة بالأخريتين العالمية والاقليمية!

الكتابة والبحث عندي كقتال فُرض على جندي، عليه فقط أن يُقاتل، وليس له أن يسأل عما إذا كان سينتصر أم لا ؟ إذ لابد للانسان من قضايا يدافع عنها ويموت من أجلها، لا أن يقنع بحياة ذل، حريته فيها بمقدار ما يسمح به قيد "الآخر" اللعين!

والحمد لله أني أتيت إلى الوجود في هذه المرحلة المتقدمة نسبياً من مسيرة الجنس البشري على طريق الحياة، فما أُحرز من رقي معرفي، وما تركه لنا نبلاء الحضارات المختلفة، من روائع لا تموت، وما بلغه البحث والتقصى عن خبايا لطالما سُكت عنها في عصور الانغلاق والعزلة، على نحو ما حصل معنا، وما أزهق من نفوس طاهرة، سطر أصحابها بدمائهم الذكية وصايا الحرية والشرف والكرامة، كل هذه الأمور وغيرها، لم يعد معها بمقدور بشر أن يزعزع ايماني بـ"الله والحرية"!

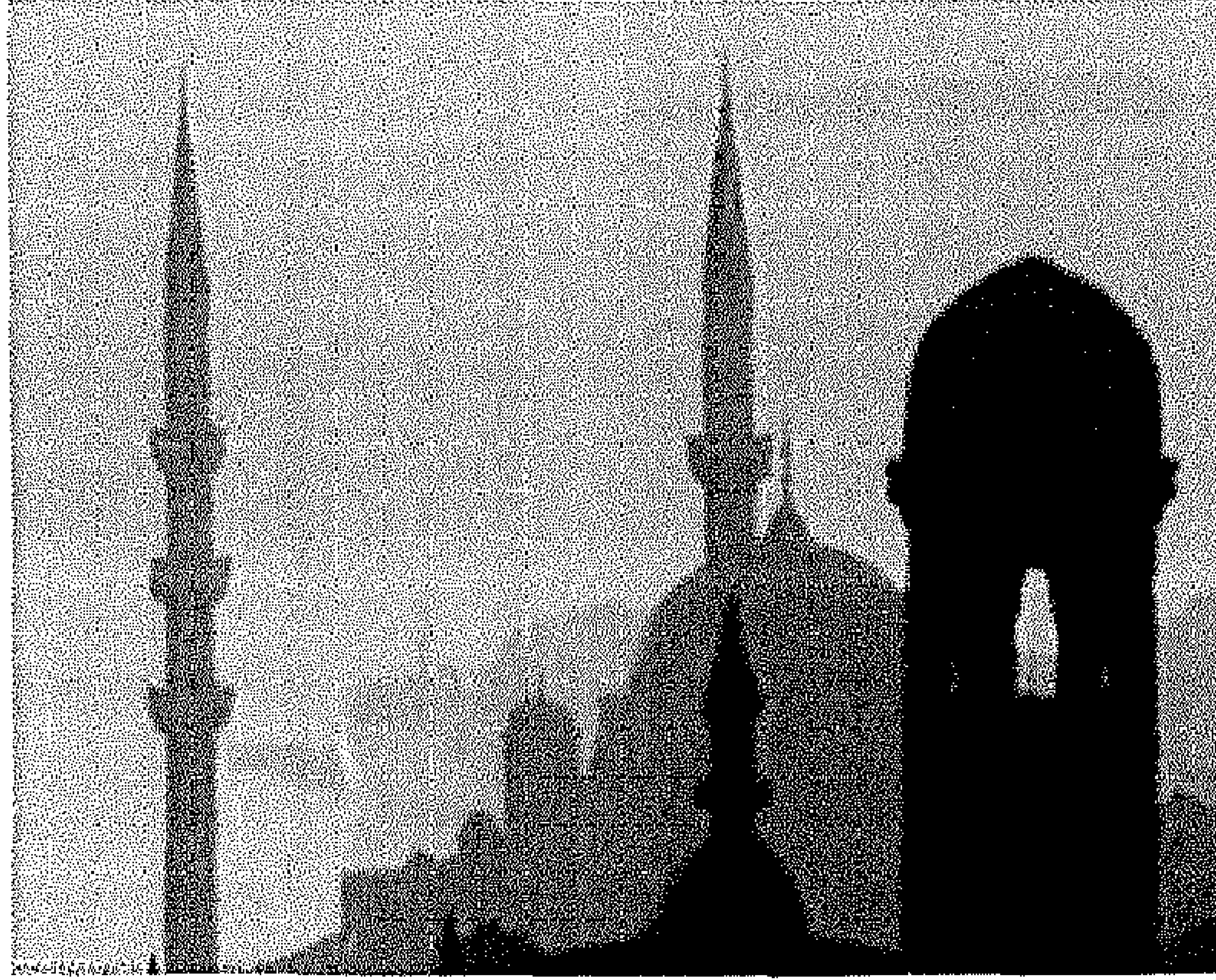
بقيت لي كلمة أخيرة، ألهمتني اياها أحداث "تونس" الأخيرة والتى سمعت بها بينما كنت أضع اللمسات الأخيرة لمقالتى هذه: إن القارىء النزيه والأمين لتاريخنا وحاضرنا وربما مستقبلنا أيضاً – نحن العرب – لا يجد ثورات بالمعنى

الحقيقي، بل هيجان أغنام ساءها أن عصى الراعي غليظة، وأن ما هو مُتاح أمامها من علف وإناث لا يُوزع بينها بالعدل! هيجان كهذا ورغم احترامنا الكامل لخطورة دوافع أصحابه، تقتصر تداعياته، وكما يحكي التاريخ، على رموز نخبوية بعينها، يُضحى بها، لحماية البنية التحتية للتخلف، والحيلولة دون فتح أبواب الحرية أمام الهائجين!

الثورات الحقيقية، ليست كانقلابات العسكر، أو كهيجان مُتضرري البطالة والغلاء والفساد والمرض، فهي "ثقافية" في جوهرها، ينهض أنصارها، في اصرار وجلد، بعبء تفكيك البنى التحتية للتخلف في مجتمعاتهم! فلا تغيير حقيقي دون موقظين عظام، أعني "فلاسفة"، يعبدوا الطريق، ويحرروا النفوس وليس الأجساد فقط، من تيه لا يرحم، عبر التمكين المنهجي لحب الحقيقة، والنُشدان الحُر لها، في نسيج ثقافتهم المحلية! ولا تغيير حقيقي ما ذاعت دعاوي: التنوير الديني والتجديد الفقهي وتحويل العلوم النقلية إلى فلسفية..الخ، كونها "ضرارية" لذاتها وليس لأصحابها!

الفصل الثالث

الفلسفة الإسلامية ماذا تعرفون عنها ؟؟



الفصل الثالث

الفلسفة الإسلامية ماذا تعرفون عنها؟؟

تعريف الفيلسوف؟

فيلسوف تعريب للكلمة اليونانية التي تدل على الشخص اللذي يُمارس الفلسفة ويفكر من خلالها ويؤلف فيها محاولاً الإجابة عن الأسئلة الفلسفية الشهيرة ومستقصياً حلول للمسائل الفلسفية التي يطرحها كل عصر من العصور حول قضايا وأزمات يواجها الإنسان حول مكانته في الكون.

كلمة فيلسوف مأخوذه من الكلمه اليونانيه (فيلاسوفيا) وتعني محب الحكمه والفلسفة لم يحدد لها تعريف معين لكون كل فيلسوف يعطيها تعريفاً خاصاً.

الفلسفة الإسلامية:

الفلسفة الإسلامية مصطلح عام يمكن تعريفه واستخدامه بطرق مختلفة، فيمكن للمصطلح أن يستخدم على انه الفلسفة المستمدة من نصوص الإسلام بحيث يقدم تصور الإسلام ورؤيته حول الكون والخلق والحياة والخالق. لكن الاستخدام الاخر الأعم يشمل جميع الأعمال والتصورات الفلسفية التي تمت وبحثت في إطار الثقافة العربية الإسلامية والحضارة الإسلامية تحت ظل الإمبراطورية الإسلامية من دون أي ضرورة لأن يكون مرتبطاً بحقائق دينية أو نصوص شرعية إسلامية. في بعض الأحيان تقدم الفلسفة الإسلامية على أنها كل عمل فلسفي قام به فلاسفة مسلمون نظراً لصعوبة الفصل بين جميع هذه الأعمال ستحاول المقالة ان تقدم رؤية شاملة لكل ما يمت للفلسفة بصلة والتي تمت في ظل الحضارة الإسلامية.

مفهوم الفلسفة في الإسلام:

أقرب كلمة مستخدمة في النصوص الإسلامية الأساسية (القرآن والسنة) لكلمة فلسفة هي كلمة (حكمة)، لهذا نجد الكثير من الفلاسفة المسلمين يستخدمون كلمة (حكمة) كمرادف لكلمة (فلسفة) التي دخلت إلى الفكر العربي الإسلامي كتعريب لكلمةPhilosophy اليونانية. وإن كانت كلمة فلسفة ضمن سياق الحضارة الإسلامية بقيت ملتصقة بمفاهيم الفلسفة اليونانية الغربية، فإن عندما نحاول ان نتحدث عن فلسفة إسلامية بالمفهوم العام كتصور كوني وبحث في طبيعة الحياة: لا بد أن نشمل معها المدراس الأخرى تحت المسميات الأخرى: وأهمها علم الكلام وأصول الفقه وعلوم اللغة (راجع: تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرازق).

وأهم ما يواجه الباحث أن كلا من هذه المدارس قد قام بتعريف الحكمة أو الفلسفة وفق رؤيته الخاصة واهتماماته الخاصة في مراحل لاحقة دخل المتصوفة في نزاعات مع علماء الكلام والفلاسفة لتحديد معنى كلمة الحكمة التي تذكر في الأحاديث النبوية وكثيرا ما استخدم العديد من أعلام الصوفية لقب (حكيم) لكبار شخصياتهم مثل الحكيم الترمذي. بأي حال فإن لقب (فيلسوف/فلاسفة) ظل حصرا على من عمل في الفلسفة ضمن سياق الفلسفة اليونانية ومن هنا كان أهم جدل حول الفلسفة هو كتابي (تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد).

بدايات الفلسفة الإسلامية:

إذا اعتبرنا تعريف الفلسفة على أنها محاولة بناء تصور ورؤية شمولية للكون والحياة، فإن بديات هذه الأعمال في الحضارة الإسلامية بدأت كتيار فكري في البدايات المبكرة للدولة الإسلامية بدأ بعلم الكلام، ووصل الذروة في القرن التاسع عندما أصبح المسلمون على إطلاع بالفلسفة اليونانية القديمة والذي أدى إلى نشوء رعيل من الفلاسفة المسلمين الذين كانوا يختلفون عن علماء الكلام.

علم الكلام كان يستند أساسا على النصوص الشرعية من قرآن وسنة وأساليب منطقية لغوية لبناء أسلوب احتجاجي يواجه به من يحاول الطعن في حقائق الإسلام، في حين أن الفلاسفة المشائين، وهم الفلاسفة المسلمين الذين تبنوا الفلسفة اليونانية، فقد كان مرجعهم الأول هو التصور الأرسطي أو التصور الأفلوطيني الذي كانوا يعتبرونه متوافقا مع نصوص وروح الإسلام. ومن خلال محاولتهم لإستخدام المنطق لتحليل ما إعتبروه قوانين كونية ثابتة ناشئة من إرادة الله، قاموا بداية بأول محاولات توفيقية لردم بعض الهوة التي كانت موجودة أساساً في التصور لطبيعة الخالق بين المفهوم الإسلامي لله والمفهوم الفلسفي اليوناني للمبدأ الأول أو العقل الأول.

تطورت الفلسفة الإسلامية من مرحلة دراسة المسائل التي لا تثبت إلا بالنقل والتعبّد إلى مرحلة دراسة المسائل التي ينحصر إثباتها بالأدلة العقلية ولكن النقطة المشتركة عبر هذا الإمتداد التأريخي كان معرفة الله وإثبات الخالق بلغ هذا التيار الفلسفي منعطفاً بالغ الأهمية على يد ابن رشد من خلال تمسكه بمبدأ الفكر الحر وتحكيم العقل على أساس المشاهدة والتجربة. أول من برز من فلاسفة العرب كان الكندي الذي يلقب بالمعلم الأول عند العرب، من ثم كان الفارابي الذي تبنى الكثير من الفكر الأرسطي من العقل الفعال وقدم العالم ومفهوم اللغة الطبيعية. أسس الفارابي مدرسة فكرية كان من أهم اعلامها: الأميري والسجستاني والتوحيدي. كان الغزالي أول من أقام صلحاً بين المنطق والعلوم الإسلامية حين بين أن أساسيب المنطق اليوناني يمكن ان تكون محايدة ومفصولة عن التصورات الميتافيزيقية اليونانية. توسع الغزالي في شرح المنطق واستخدمه في علم أصول الفقه، لكنه بالمقابل شن هجوماً عنيفاً على الرؤى الفلسفية للفلاسفة المسلمين المشائين في كتاب تهافت الفلاسفة، رد عليه لاحقاً ابن رشد في كتاب تهافت التهافت.

في إطار هذا المشهد كان هناك دوماً اتجاه قوي يرفض الخوض في مسائل البحث في الإلهيات وطبيعة الخالق والمخلوق وتفضل الاكتفاء بما هو وارد في

نصوص الكتاب والسنة، هذا التيار الذي يعرف "بأهل الحديث" والذي ينسب له معظم من عمل بالفقه الإسلامي والاجتهاد كان دوما يشكك في جدوى أساليب الحجاج الكلامية والمنطق الفلسفية. وما زال هناك بعض التيارات الإسلامية التي تؤمن بأنه "لا يوجد فلاسفة للإسلام"، ولا يصح إطلاق هذه العبارة، فالإسلام له علماؤه الذين يتبعون الكتاب والسنة، أما من اشتغل بالفلسفة فهو من المبتدعة الضُلال".

في مرحلة متأخرة من الحضارة الإسلامية، ستظهر حركة نقدية للفلسفة أهم أعلامها: ابن تيمية الذي يعتبر في الكثير من الأحيان أنه معارض تام للفلسفة وأحد أعلام مدرسة الحديث الرافضة لكل عمل فلسفي، لكن ردوده على أساليب المنطق اليوناني ومحاولته تبيان علاقته بالتصورات الميتافيزيقية (عكس ما أراد الغزالي توضيحه) وذلك في كتابه (الرد على المنطقيين) اعتبر من قبل بعض الباحثين العرب المعاصرين بمثابة نقد للفلسفة اليونانية أكثر من كونه مجرد رافضاً لها، فنقده مبني على دراسة عميقة لأساليب المنطق والفلسفة ومحاولة لبناء فلسفة جديدة مهدت للنقلة من واقعية الكلي إلى اسميته.

كلام الطفل في المنام حق وكلام الميت حق وكلام الطير حق ومبشر بنيل سلطان من راى انه يكلم الملك او الرئيس فأنه ينال مرتبة عالية وشرف كبير فلما كلمه قال انك اليوم لدينا امين مكين صدق الله العظيم ومن رأى ملك الموت يجرى وراءه يريد ان يلحق به فهو هالك لا محالة ومن راى ان الشمس عن يمينه والقمر عن يساره او امامه وخلفه فهو هالك ايضا وجمع الشمس والقمر يقول الانسان يؤمئذ اين المفر..صدق الله العظيم – السمك رزق حلال واذا عرف عدده فهو بنون وبنات للرائى والصغير منه رزق يحتاج إلى بعض التعب صفوت عبد القهار الدردير احمد عبد المنعم عاشور – ساقلته.

التناقض مع الفلسفة اليونانية:

كان مفهوم الخالق الأعظم لدى الفلاسفة اليونانيين يختلف عن مفهوم الديانات التوحيدية فالخالق الأعظم في منظور أرسطو وأفلاطون لم يكن على إطلاع بكل شيء ولم يظهر نفسه للبشر عبر التاريخ ولم يخلق الكون وسوف لن يحاسبهم عند الزوال وكان أرسطو يعتبر فكرة الدين فكرة لاترتقي إلى مستوى الفلسفة.

طاليس أو تاليس يعتبره البعض أول الفلاسفة اليونان.

يمكن تقسيم الفلسفة اليونانية القديمة بصورة عامة إلى مرحلتين:

مرحلة ماقبل سقراط التي إتسمت برفضها للتحليلات الميثولوجية التقليدية للظواهر الطبيعية وكان نوع التساؤل في حينها (من أين أتى كل شيء؟) وهل يمكن وصف الطبيعة بإستعمال قوانين الرياضيات وكان من اشهرهم طاليس الذي يعتبره البعض أول فيلسوف يوناني حاول إيجاد تفسيرات طبيعية للكون والحياة لاعلاقة لها بقوى إلهية خارقة فعلى سبيل المثال قال ان الزلازل ليس من صنيعة إله وإنما بسبب كون الأرض اليابسة محاطة بالمياه وكان أناكسيماندر ايضا من ضمن هذا الرعيل وكان يؤمن بالقياسات والتجربة والتحليل المنطقي للظواهر وكان يعتقد ان بداية كل شيء هي كينونة لامتناهية وغير قابلة للزوال وتتجدد بإستمرار، من الفلاسفة الآخرين في هذا الجيل، بارمنيدس، ديمقراطيس، أناكسيمين ميلتوسي.

مرحلة سقراط ومابعده والتي تميزت بإستعمال طريقة الجدل والمناقشة في الوصول إلى تعريف وتحليل وصياغة أفكار جديدة وكان هذا الجدل عادة مايتم بين طرفين يطرح كل طرف فيهما نظرته بقبول او رفض فكرة معينة وبالرغم من ان سقراط نفسه لم يكتب شيئاً ملموساً إلا ان طريقته أثرت بشكل كبير على كتابات تلميذه أفلاطون ومن بعده أرسطو.من وجهة نظر أفلاطون فإن هناك فرقاً جوهرياً

بين المعرفة والإيمان فالمعرفة هي الحقيقة الخالدة أما الإيمان فهو إحتمالية مؤقتة أما أرسطو فقد قال إنه لمعرفة وجود شيء ما علينا معرفة سبب وجوده ووجود او كينونة فكرة الخالق الأعظم حسب أرسطو هو فكرة التكامل والمعرفة على عكس فكرة المخلوق الباحث عن الكمال ولتوضيح فكرته أورد أرسطو مثال التمثال وقال ان هناك 4 أسباب لوجود تمثال:

❖أسباب مادية مرده إلى المادة التي صنع منها التمثال.

❖أسباب غرضية مرده إلى الغرض الرئيسي من صنع التمثال.

❖أسباب حرفية مرده الشخص الذي قام بصنع التمثال.

❖أسباب إرضائية مرده الحصول على رضا الشخص الذي سيشتري التمثال إستفاد أرسطو من نظرية سقراط القائلة إن كل شيء غرضه مفيد لابد ان يكون نتيجة لفكرة تتسم بالذكاء وإستناداً إلى هذه الفكرة إستنتج أرسطو ان الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه الكينونة الثابتة هي التي حولت الثبات إلى حركة وهذه الكينونة الأولية هي إنطباع أرسطو عن فكرة الخالق الأعظم لكن أرسطو لم يتعمق في كيفية وغرض منشأ الكون من الأساس.

الفلسفة اليونانية في الفلسفة الإسلامية المبكرة:

في العصر الذهبي للدولة العباسية وتحديدا في عصر المأمون بدأ العصر الذهبي للترجمة ونقل العلوم الإغريقية والهلنستية إلى العربية مما مهد لانتشار الفكر الفلسفي اليوناني بشكل كبير وكانت المدرسة الفلسفية الكثر شيوعاً خلال العصر الهلنستي هي المدرسة الإفلاطونية المحدثة Neoplatonism التي كان لها أكبر تأثير في الساحة الإسلامية في ذلك الوقت. تحاول الفلسفة الإفلاطونية المحدثة التي أحدثها أفلوطين اساساً الدمج بين الفكر الأرسطي والأفلاطوني والتوفيق بينهما ضمن إطار معرفي واحد وتصور وحيد لعالم ماتحت القمر وما فوق

القمر. الأفلاطونية المحدثة أيضاً ترتبط ارتباطاً وثيقا بالمفاهيم الغنوصية التي تتوافق مع بعض أفكار الديانات المشرقية القديمة. أهم تجليات هذه الأفلاطونية المحدثة والغنوصية تجلت في أفكار أخوان الصفا في رسائلهم والتي شكلت الإطار الفكري المرجعي للفكر الباطني.

لاحقاً بدأت تظهر من جديد عملية فصل للمدرستين الإفلاطونية والأرسطية، حيث ظهر العديد من العجبين بقوة بناء النظام الفكري الأرسطي وقوة منطقه واستنتاجه وكان أهم شارحيه وناشري المدرسة الأرسطية هو ابن رشد، لم تعدم الاسحة الإسلامية أيضاً انتقال بعض الأفكار الشكوكية التي عمدت إلى نقد الأفكار الميتافيزيقية الإسلامية وكانت تبدي الكثير من الأفكار التي توصف بالإلحاد حالياً اهمهم: ابن الراوندي ومحمد بن زكريا الرازي.

الهرمسية والإفلاطونية المحدثة:

أول ما وجد في منطقة الشرق الأدنى (سوريا والعراق ومصر) بعد دخول الإسلام من دراسات فلسفية كانت الثقافة الهيلينية التي كانت تسيطر عليها الإفلاطونية المحدثة إضافة إلى الهرمسية التي كانت مختلطة بجماعات الصابئة في حران وعقائد وأفكار المانوية والزرادشتية. تشكل الهرمسية والإفلاطونية المحدثة مجموعة رؤى هرمسية وإطار فلسفي لرؤية كونية غنوصية أو تدعى احياناً بالعرفانية. تنسب الهرمسية كعلوم وفلسفة دينية إلى هرمس المثلث بالحكمة الناطق باسم الإله.غير ان العديد من البحاث الحديثة (أهمها دراسة فيستوجير) تؤكد أن تلك المؤلفات الهرمسية ترجع إلى القرنين الثاني والثالث للميلاد وقد كتبت في مدينة الإسكندرية من طرف أساتذة يونانيين. وبشكل عام تقدم الرؤية الهرمسية تصورا بسيطاً عبارة عن إله متعال منزه عن عن كل نقص ولا تدركه الأبصار ولا العقول. بمقابله توجد المادة وهي أصل الفوضى والشر والنجاسة. أما الإنسان فهو مزيج جسم مادي غير طاهر، يسكنه الشر ويلابسه الموت، وجزء شريف أصله من العقل الكلي الهادي هو النفس الشريفة. تتصارع في الإنسان جزءاه الطاهر

والنجس وتتصارع فيه الهواء بين رغبة بالاالله ورغبة في الشر لذلك جاء الإله هرمس ليقوم بالوساطة بين الإنسان والإله المالله بتوسط العقل الكلي الهادي ليعلم الناس طريق الخلاص والاتحاد بالاله المالله (و هنا يحدث الفناء في مصطلح الصوفية). لكن هذا الطريق صعب لا يتحمله إلا النبياء والأتقياء والحكماء. النفس كائنات إلهية عوقبت بعد ارتكابها إثم لتنزل وتسجن في الأبدان ولا سبيل لخلاصها إلا بالتطهر والتأمل للوصول إلى المعرفة، هذه المعرفة لا تتم عن طريق البحث والاستدلال بل عن طريق ترقي النفس في المراتب الكونية والعقول السماوية.

عدم الفصل بين العالم العلوي والعالم السفلي، وقدرة النفس على التواصل مع العقول السماوية والإله المالله، إلهية النفس البشرية وشوقها للاتحاد والاندماج في الاله او حلول الاله في العالم، وحدة الكون وتبادل التأثير بين مختلف الكائنات (نباتات، حيوانات، إنسان، اجرام سماوية سبعة أو الكواكب)، الدمج بين العلم والدين وعدم الاعتراف بسببية منتظمة في الطبيعة، دراسة العناصر وتحولاتها بشكل ممتزج مع السحر والتنجيم (أصول الخيمياء): كل هذا يشكل مبادىء الهرمسية والعرفانية وتشكل الأفلاكونية المحدثة عن طريق العقول السماوية العشرة ونظرية الفيض التي تنتقل من خلالها المعرفة من العقل الأول إلى الإنسان وبالعكس الإطار الفلسفي لهذه الأفكار.

فلسفة ارسطو:

لم يدخل أرسطو إلى الساحة العربية الإسلامية إلا بعد حملة الترجمة التي قام بها الخليفة المأمون. وتذكر المصادر ان أول كتب تمت ترجمته لأرسطو كان كتاب "السماء والعالم" من قبل يوحنا البطريق عام 200 هـ لكن حنين بن اسحاق اضطر إلى إعادة ترجمتها عام 260 هـ ويمكن اعتبار بداية دخول أرسطو الحقيق تمت على يد حنين وابنه اسحاق سنة 298 هـ. أما أرسطو المنحول فقد دخل عن طريق كتاب "أتولوجيا" الذي ترجمه ابن ناعمة الحمصي عام 220 هـ. ويبدو أن ابن المقفع وابنه محمد قد قاما أيضا بترجمة بعض كتب أرسطو مثل كتب

الأرغانون وكتاب التحليلات الأولى وكتاب المنطق لفورفوريوس. ويؤكد بول كراوس أنه لم يتم خلال الفترة الأولى قبل المامون ترجمة أي شيء عدا الأجزاء الثلاثة الأولى من الأرغانون التي تتناول المنطق فقط دون الفلشفة الولى والطبيعة على عادة المسيحيين السريان، لكن حركة الترجمة في عصر المأمون مددت ذلك لتشمل كتب أرسطو غير المنطقية. ويكفي أن نعرف ان كتاب التحليلات الثانية او البرهان لم يترجم للعربية إلا في القرن الرابع الهجري على يد أبي بشر متى عام 328 هـ] 1].

تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي:

علم الكلام والمعتزلة:

كان علم الكلام مختصا بموضوع الإيمان العقلي بالله وكان غرضه الإنتقال بالمسلم من التقليد إلى اليقين وإثبات أصول الدين الاسلامي بالأدلة المفيدة لليقين بها. علم الكلام كان محاولة للتصدي للتحديات التي فرضتها الالتقاء بالديانات القديمة التي كانت موجودة في بلاد الرافدين أساساً (مثل المانوية والزرادشتية والحركات الشعوبية) وعليه فإن علم الكلام كان منشأه الإيمان على عكس الفلسفة التي لا تبدأ من الإيمان التسليمي، أو من الطبيعة، بل تحلل هذه البدايات نفسها إلى مبادئها الأولى. هناك مؤشرات على إن بداية علم الكلام كان سببه ظهور فرق عديدة بعد وفاة الرسول محمد، ومن هذه الفرق:

1. المعتزلة (القدرية) لإنكارهم القدر.
2. الجهمية (الجبرية) أتباع جهم بن صفوان كانوا يقولون إن العبد مجبور في أفعاله لا اختيار له.
3. الخوارج
4. الزنادقة
5. الأشاعرة والماتريدية والصوفية والسلفية.
6. الأمامية والزيدية والإسماعيلية

7. الاباضية.

كان نشأة علم الكلام في التاريخ الإسلامي نتيجة ما إعتبره المسلمون ضرورة للرد على ما إعتبروه بدعة من قبل بعض "الفرق الضالة" وكان الهدف الرئيسي هو إقامة الأدلة وإزالة الشبه ويعتقد البعض إن جذور علم الكلام يرجع إلى الصحابة والتابعين ويورد البعض على سبيل المثال رد ابن عباس وابن عمر وعمر بن عبد العزيز والحسن بن محمد ابن الحنفية على المعتزلة، ورد علي بن أبي طالب على الخوارج ورد إياس بن معاوية المزني على القدرية والتي كانت شبيهة بفرضية الحتمية. كان علم الكلام عبارة عن دراسة "أصول الدين" التي كانت بدورها تتمركز على 4 محاور رئيسية وهي:

الالوهية: البحث عن اثبات الذات والصفات الالهية.

النبوة: عصمة الأنبياء وحكم النبوة بين الوجوب عقلاً، وهو مذهب المعتزلة والجواز عقلاً، وهو مذهب الاشاعرة.

الإمامة: الأراء المتضاربة حول رئاسة العامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص نيابة عن النبي محمد.

المعاد: فكرة يوم القيامة وإمكان حشر الاجسام. ويدرج البعض عناوين فرعية أخرى مثل "العدل" و"الوعد" و"الوعيد" و"القدر" و"المنزل".

دور الكندي في الفلسفة:

كان يعقوب بن اسحاق الكندي (805 – 873) أول مسلم حاول استعمال المنهج المنطقي في دراسة القرآن، كانت أفكار الكندي متأثرا نوعا ما بفكر المعتزلة ومعارضا لفكر أرسطو من عدة نواحي. نشأ الكندي في البصرة وإستقر في بغداد وحضي برعاية الخليفة العباسي المأمون، كانت إهتمامات الكندي متنوعة منها الرياضيات والعلم والفلسفة لكن إهتمامه الرئيسي كان الدين.

بسبب تأثره بالمعتزلة كان طرحه الفكري دينيا وكان مقتنعاً بأن حكمة الرسول محمد النابعة من الوحي تطغى على إدراك وتحليل الإنسان الفيلسوف هذا الرأي الذي لم يشاركه فيه الفلاسفة الذين ظهروا بعده. لم يكن إهتمام الكندي منصبا على دين الإسلام فقط بل كان يحاول الوصول إلى الحقيقة عن طريق دراسة الأديان الأخرى وكانت فكرته هو الوصول إلى الحقيقة من جميع المصادر ومن شتى الديانات والحضارات.

كان الخط الفكري الرئيسي للكندي عبارة عن خط ديني إسلامي ولكنه إختلف عن علماء الكلام بعدم بقاءه في دائرة القرآن والسنة وإنما خطى خطوة إضافية نحو دراسة الفلسفة اليونانية وقام بإستعمال فكرة أرسطو والتي كانت مفادهاان الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه الكينونة الثابتة هي التي حولت الثبات إلى حركة فقام الكندي بطرح فكرة مشابهة ألا وهي إن لا بد من وجود كينونة ثابتة وغير متحركة لتبدأ نقطة إنطلاق حركة ما. كان الكندي لحد هذه النقطة موافقا لأرسطو ولكنه ومن هذه النقطة أدار ظهره لفكر أرسطو ولجأ إلى القرآن لتكملة فكرته عن الخلق والنشوء وإقتنع بأن الله هو الثابت وإن كل المتغيرات نشأت بإرادته.

لكن الفلسفة التقليدية اليونانية كانت لاتعترف بهذه الفكرة على الإطلاق وعليه فإن الكندي حسب تعريف المدرسة الفكرية اليونانية لايمكن وصفه بفيلسوف حقيقي ولكنه كان ذو تأثير على بداية تيار فكري حاول التناغم بين الحقيقة الدينية والميتافيزيقيا.

و في عصره (عصر المعتصم) سيحاول الكندي أن ينخرط في معركة "نصرة العقل" ضد أفكار الهرمسية والأفلاطونية المحدثة لذلك سنجده يؤلف "الرد على المنانية والمثنوية" وسيرفض نظرية الهرمسية والأفلاطونية المحدثة عن وجود جملة من العقول السماوية (و هي الطريقة التي تجعل بها الهرمسية وسائط بين العقل الكلي أو العقل العاشر الفعال والإنسان) وهي أساس نظرية الفيض التي تجعل

معرفة الإنسان قابلة للحصول عن طريق الفيض أو الغنوص. يرفض الكندي هذا الاتصال ويميز بين "علم الرسل" الذي يحدث عن طريق الوحي (الوسيلة الوحيدة بين الله والإنسان) و"علم سائر البشر" الذي لا يحدث إلا عن طريق البحث والاستدلال والاستنتاج. في مجال الوجود وعلى عكس الفلاسفة اللاحقين سيتبنى الكندي فكرة "حدوث العالم" مستندا إلى مجموعة من المفاهيم الأرسطية: فجرم العالم متناه والزمان متناه أيضا والحركة متناهية، إذا العالم متناه ومحدث: حسب تعبير الكندي: "الله هو العلة الأولى التي لا علة لها الفاعلة التي لا فاعل لها المتممة التي لا متمم لها، المؤيس الكل عن ليس والمصير بعضه لبعض سببا وعلة". وواضح هنا أن أثر الثقافة الإسلامية واضح في كلام الكندي الذي لم يصله الكثير بعد من ترجمات كتب أرسطو.

إضافة لذلك يقرر الكندي أن الحقيقية الدينية والحقيقة الفلسفية واحدة فلا تناقض بينهما، غير أن ظاهر النص قد يوحي ببعض الاختلاف إذا لم يعمل العقل في مجال تأويل معقول.

بالمقابل سيؤلف الكندي "رسالة في الفلسفة الأولى" ليهديها إلى الخليفة المعتصم وهي بمجملها تخطئة لموقف الفقهاء والمتكلمين من علوم الأوائل (الفلسفة) والدعوة إلى الاستفادة لما ورد في علوم الأوائل من علوم مفيدة. الرسالة بمجملها تعتبر دفاعا عن الفلسفة وسط حالة الرفض لكل ما هو أجنبي لكنها لاترقى إلى تأسيس فهم وترسيخ الفكر الأرسطي بشكل واضح.

دور الرازي في الفلسفة:

تميز الجيل الذي ظهر بعد الكندي بصفة أكثر حزما وراديكالية، فكان أبو بكر الرازي (864 – 923) الذي وصف بكونه ذو تيار فكري رفض إقحام الدين في شؤون العقل ورفض في نفس الوقت نظرة أرسطو للميتافيزيقيا وكان فكره أقرب إلى الغنوصية أو (العارفية) حيث قال الرازي إن من المستحيل ان يكون منشأ المادة عبارة عن كينونة روحية ورفض الرازي ايضاً فكرة والتي كانت مفادهاان الحركة

وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات ورفض في نفس الوقت تحاليل علماء الكلام عن الوحي والنبوة.

كان الرازي مقتنعاً إن التحليل العقلي والمنطقي هي الطريقة الوحيدة للوصول إلى المعرفة وعليه فإن الكثير من المؤرخين لايعتبرون الرازي مسلماً بالمعنى التقليدي للمسلم ويرى الكثيرون انه كان الإنعطافة الحقيقية الأولى نحو الفلسفة والفيلسوف كما كان يعرف في الحضارة اليونانية. كان الرازي طبيباً بارعا ومديرا لمستشفى في الري في إيران وكان جريئاً في مناقشة التيار الفكري الذي سبقه وكان مؤمناً إن الفيلسوف الحقيقي لايستند على تقاليد دينية بل يجب عليه التفكير بمنآى عن تأثير الدين وكان مقتنعاً إن الإعتماد على الدين غير مثمر لإختلاف الأديان المختلفة في وجهات النظر حول الخلق وماهية الحقيقة.

أكبر نقد تم توجيهه إلى الرازي كان نقدا عميقاً جداً بالرغم من بساطته والنقد البسيط العميق كان إذا كانت الفلسفة الطريقة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة فماذا عن عامة الناس او الناس البسطاء الغير قادرين على التفكير الفلسفي هل يعني هذا بأنهم تائهون للابد، يأتي أهمية هذا النقد بسبب كون الفلسفة في المجتمع الإسلامي ولحد هذا اليوم مرتبطة بطبقة النخبة وباشخاص إتسموا بذكاء عالي وهذا كان مناقضا لمفهوم الأمة الإسلامية الواحدة والأفكار الروحية المفهومة من قبل الجميع وليس البعض.

دور الفارابي في الفلسفة:

بدأ الفارابي من من نقطة الإنتقاد الموجهة للرازي وللفلسفة بصورة عامة وكان النقد عبارة عن فائدة الفلسفة في تنظيم الحياة اليومية للإنسان البسيط الذي يرى الفلسفة شيئاً بعيداً كل البعد عن مستوى أستيعابه ولايجد في ذلك النوع من المناقشات اي دور عملي ملموس في حياته اليومية. حاول أبو نصر محمد الفارابي (874 – 950) الفيلسوف من تركستان تضييق حجم الفجوة بين المسلم البسيط والفلسفة ويعتبره البعض رائدا في هذا المجال حيث حاول في كتابه "آراء

أهل المدينة الفاضلة" التطرق إلى القضايا الاجتماعية والسياسية المتعلقة بالإسلام. في كتاب "الجمهورية" طرح أفلاطون فكرة إن المجتمع المثالي يجب ان يكون قائده فيلسوفا يحكم حسب قوانين العقل والمنطق وتبسيطها لتصبح مفهومة من قبل الإنسان البسيط. من هذه الفكرة حاول الفارابي ان يطرح فكرته حول إن الرسول محمد كان بالضبط ما حاول أفلاطون ان يوضحه عن صفات قائد "المجتمع الفاضل" لقدرته حسب تعبير الفارابي من تبسيط اللهم روحية عليا وإيصالها إلى الإنسان البسيط.

بهذه النظرة إبتعد الفارابي كلياً عن مفهوم الخالق في الفلسفة اليونانية الذي كان بعيداً كل البعد عن هموم الإنسان البسيط والذي لم يخاطب الإنسان يوما، ولكن الفارابي ضل ملتقياً مع فكر أرسطو في نقطة إن قرار الخلق لم يكن عبثياً ولا متسرعاً. استخدم الفارابي فكرة النشوء اليونانية التي كانت تختلف عن فكرة الخلق في الديانات التوحيدية فحسب النظرية اليونانية فإن النشوء يبدأ من كينونة أولية ثابتة ولكن سلسلة النشآت تخضع لقوانين طبيعية بحتة وليست لقوانين دينية او إلهية.

حاول الفارابي تطويع هذه الفكرة من النظرة التوحيدية للخلق فقال إن الإنسان بالرغم من منشأه على هذه الأرض فإنه إمتداد لسلسلة من أطوار النشوء التي بدأت من المصدر إلى السماء العلى إلى الكواكب والشمس والقمر وإن الإنسان له القدرة بأن يزيل أتربة هذه التراكمات من النشوء لكي يرجع إلى الخالق الأولي وكان هذا التحليل بالطبع مخالفاً لفكرة القرآن عن خلق الإنسان.

الكثير من الدراسات تعتبر الفارابي أهم من استطاع إيصال وشرح علوم المنطق بالعربية، بالمقابل سنجد أن الفارابي كان يشغله هاجس الوحدة والتوحيد في ظل دول وإمارات إسلامية متفرقة في عهد الدولة الحمدانية، كان الفارابي يتطلع لتوحيد الملة عن طريق توحيد الفكر لذلك سنجده يحاول التوحيد بين الأمة (الشريعة) والفلسفة في كتاب الحروف وسيحاول ان يجمع بين رأي

الحكيمين: أفلاطون وأرسطو في كتاب الجمع بين الحكيمين، وسنجده أيضاً عكس الكندي يحاول أن يدخل العرفان أو الغنوص في منظومته الفكرية فيقبل نظرية العقول السماوية والفيض لكن العرفان لا يتحقق عند الفارابي بنتيجة النفس والتأمل بل المعرفة والسعادة (الصوفية العرفانية) هي نتيجة المعرفة عن طريق البرهان. وكما في نظرية الإفلاطونية المحدثة: العقل الأول الواجب الوجود لا يحتاج شيئا معه بل يفيض وجوده فيشكل العقل الثاني فالثالث حتى العقل العاشر التي يعطي الهيولى والمادة التي تتشكل منها العناصر الأربعة للطبيعة: الماء والهواء والنار والتراب. والدين والفلسفة يخبراننا الحقيقة الواحدة فالفلسفة تبحث وتقرر الحقائق والدين هو الخيالات والمثالات التي تتصور في نفوس العامة لما هي عليه الحقيقة، وكما تتوحد الفلسفة مع الشريعة والملة كذلك يجب أن تبنى المدينة الفاضلة على غرار تركيب الكون والعالم بحيث تحقق النظام والسعادة للجميع. هذا كان حلم الفارابي المقتبس من فكرة المدينة الفاضلة لأفلاطون.

كتاب الحروف:

يحتل كتاب الحروف للفارابي أهمية خاصة بين أعماله ويعتبر الكتاب بحثا في الفلسفة الأولى، إضافة إلى نقاش علماء اللغة والكلام حول الكثير من الإشكاليات التي كانت تتعلق أساساً بعلاقة اللغة والمنطق وإشكالية اللفظ/المعنى عن طريق محاولة استنتاجية منطقية لتأسيس مفهوم الكلي وتشريع دور المنطق في البيئة الإسلامية التي كانت رافضة لها. يحاول الفارابي بداية شرح كيفية تكون المعرفة بدءا من الإحساس فالتجربة فالتذكر فالفكرة من ثم نشأة العلوم العملية والنظرية [7]. وبين الفكرة ونشأة العلوم يضع الفارابي مرحلة نشوء اللغة: فبعد تولد الفكرة عند الإنسان تأتي الإشارة ثم التصويت (إخراج أصوات معينة) ومن تطور الأصوات تنشأ الحروف والألفاظ (و يختلف النطق حسب الجماعات البشرية وفيزيولوجيتها وبيئتها) وهكذا تتشكل الألفاظ والكلمات: المحسوس أولا ثم صورته في الذهن ثم اللفظ المعبر عنه. في مرحلة لاحقة تتكون العبارات والتعابير من دمج الكلمات والألفاظ لتعبر ليس فقط عن الأسياء بل عن العلاقات التي تربط بينها.

الفارابي هنا يستخدم أسلوب برهانيا ليحدد العلاقة بين اللفظ والمعنى ويقرر أسبقية المعنى على اللفظ (مخالف بذلك لمدرسة أهل الكلام الذين يعطون الأسبقية للفظ على المعنى). وبنفس السياق أيضاً يقرر أن نظام الألفاظ (اللغة) هي محاولة لمحاكاة نظام الأفكار (في الذهن) وما نظام الأفكار في الذهن إلا محاولة لمحاكاة نظام الطبيعة في الخارج من علاقات بين الأشياء الفيزيائية المحسوسة. إضافة إلى ذلك فقد تقرر نتيجة تحليل الفارابي أن هناك نظامين: نظام للألفاظ يحاول محاكاة ترتيب العلاقة بين المعاني في النفس، ونظام آخر مستقل للمفهومات والمعقولات تحاول محاكاة ترتيب الأشياء الحسية في الخارج الفيزيائي. ومن هنا ضرورة وجود علمين: علوم اللغة أو علم اللسان الذي يعنى بصر ألفاظ اللغة وعلاقاتها مع مدلولاتها ومعانيها. وعلم المنطق الذي يعنى بترتيب العقل للمفاهيم وطرق الاستنتاج السليم للقضايا من البدهيات أي قواعد التفكير السليم.

يلي ذلك حسب ترتيب الفارابي مرحلة جمع اللغة وصون الألفاظ من الدخيل والغريب ثم تقنين اللغة عن طريق وضع القواعد التي تضبط طريقة كتابتها ونطقها (نشأة علوم النحو)، وهكذا تتطور ما يمكن تسميته بالعلوم العامية.

يترافق ذلك مع تطور للعلوم العملية من قياس وتقنية، ومن ثم سيتلو ذلك نشأة العلوم القياسية التي تعرف بالعلوم الطبيعية، هي العلوم بحق ضمن المفهوم الأرسطي الذي يتبناه الفارابي أيضاً أي علوم الرياضيات والمنطق ولأسلوب القياسي الاستنتاجي. فتتميز الطرق الاستدلالية: الخطبية والجدلية والسفسطائية والااللهمية (الرياضية) وأخيرا البرهانية ويتضح أن المعرفة اليقينية تنحصر في الطرق البرهانية، وهكذا تتشكل الفلسفة ليليها بعد الذلك نشأة الشريعة أو الدين أو بمصطلح الفارابي الملة فحسب الفاربي: الفلسفة يجب أن تسبق الملة وما الملة (الشريعة) إلا وسائل خطبية للجمهور والعوام لنقل الحقائق التي نتوصل لها عن طريق الفلسفة.

لكن في بعض الحالات (و يقصد هنا حالة الأمة الإسلامية) لا تتشكل الفلسفة في مرحلة مبكرة بل يتشكل الدين بشكل مسبق ومن هنا يحصل التعارض بين تأويلات الدين وتاويلات الفلسفة وواجب الفلاسفة تبيين الحقائق بحيث يبدو ما تقرره الملة ليس إلا مجرد مثالات لما تقرره الفلسفة.

دور الثقافة الشيعية:

لاقت محاولة الفارابي لتفسير النشوء في الفلسفة اليونانية والتي كانت مختلفة نوعا ما عن فكرة الخلق قبولا وتعاطفا من قبل الصوفية والإسماعيليين الذين تمكنوا من تشكيل كيان سياسي لهم في تونس وقاموا بتأسيس الدولة الفاطميةعام 909 والذي كان معارضا للخلافة السنية في بغداد وفي عام 973 إمتد نفوذ الإسماعيليين إلى القاهرة وقاموا ببناء جامع الأزهر.

بدأ الفكر الإسماعيلي بالإقتناع بأن الإمام الشيعي هو بطريقة ما عبارة عن ضل الله في الأرض وكانت هناك قناعة بان الرسول محمد بن عبد الله عهد بالعلم الحقيقي إلى علي بن أبي طالب وسلالته من بعده وتم تسمية هذا العلم المتوارث "النور المحمدي". كان الفكر الإسماعيلي يعتقد إن الفلسفة تركز فقط على الجانب العقلي والمنطقي في الدين ولاتعير إهتماما إلى الجانب الروحي ولهذا نشأ تيار يركز على فهم المعاني الدفينة للقرآن وسمي هذا العلم علم الباطن وبدلا من استعمال العلم والقياسات لفهم العالم الخارجي استعمل الإسماعيليون تلك الوسائل لفهم التفكير الداخلي الباطني للإنسان.

ام الإسماعيليون بدمج بعض الأفكار الزردشتية مع الإفلاطونية المحدثة لتوضيح فكرتهم الفلسفية التي كانت عبارة عن فكرة قديمة نوعا ما ومفاده ان الحياة او الحقيقة او الأعمال اليومية لها وجهان وجه نراه في الحياة الدنيا ووجه خفي يقع في السماوات العلى وعليه وحسب هذا المفهوم فإن اي صلاة او دعاء او زكاة يقوم به الإنسان في هذه الحياة هي في الحقيقة نسخة مشابهة لنفس تلك

الفعاليات في السماء العلى مع فرق مهم وهو ان نسخة السماء العلى هي الخالدة وذات ابعاد حقيقية وإن السماء العلى نفسها هي أكثر حقيقية من الحياة الدني.

من الجدير بالذكر ان فكرة بعدي الحياة الدنيا والسماء العلى كانت فكرة إيرانية قديمة تركها الفرس عندما إعتنقوا الإسلام ولكن الإسماعيليين أعادوها للحياة ودمجوها مع فكرة النشوء اليونانية وتحليل الفارابي القائلة إن الإنسان بالرغم من منشأه على هذه الأرض فإنه إمتداد لسلسلة من أطوار النشوء التي بدأت من المصدر إلى السماء العلى إلى الكواكب والشمس والقمر وإن الإنسان له القدرة بأن يزيل اتربة هذه التراكمات من النشوء لكي يرجع إلى الخالق الأولي.

كانت السماوات العشر التي تفصل الإنسان عن الله حسب المفهوم الإسماعيلي مرتكزة على الرسول محمد وأئمة الشيعة السبع حسب الإسماعيلية (علي، الحسن، الحسين، علي زين العابدين بن الحسين،محمد الباقر بن علي،جعفر الصادق بن محمد، إسماعيل بن جعفر الصادق)، ففي السماء الأولى كان الرسول محمد وفي السماء الثانية علي بن أبي طالب، وبعد الأئمة السبع وأخيرا وفي السماء الأقرب إلى الأرض كانت فاطمة ابنة الرسول محمد. وكان هذا بالطبع مخالفاً لفكرة أرسطو وتحليل الفارابي لتلك الفكرة حيث كانت الفلسفة اليونانية تؤمن إن هناك "الأول" ومن هذا الأول نشأ "الثاني"الذي إتصف بالذكاء ونتيجة لقدرة الثاني على إستيعاب فكرة الأول نشأ "الثالث" ومن الثالث نشأ "السماء العلى" ومنه نشأت النجوم والكواكب والشمس والقمر ومنه اتى العاشر والأخير الذي كان بمثابة جسر رابط بين الحياة الدنيا والسماء العلى.

علم الباطن:

تعتبر الباطنية فرقة من فرق الشيعة ويطلق عليه ايضا القرمطية او القرامطة والإسماعيلية وكانوا يأمنون حسب تعبيرهم ان "لكل ظاهر باطناً والظاهر بمنزلة القشور والباطن بمنزلة اللب المطلوب" ويعتقد ان لفظة الباطنية

ظهرت مع ميمون بن ديصان الأحوازي الذي إختاره جعفر الصادق وصيا على حفيده محمد بن إسماعيل.

كانت الفكرة الرئيسية لعلم الباطن هو معرفة الأبعاد الخفية للدين وتم التكثيف من استعمال الرموز التي حسب إعتقاد الإسماعيليين أظهرت حقائق عميقة لم يتمكن الحواس اوالمنطق من إدراكها. كانت الوسيلة الرئيسية هي التأويل والذي كان بإعتقادهم سوف يرجع بهم إلى لحظة الوحي بالتالي إلى اللوح المحفوظ. حاول الفيلسوف الفرنسي هينري كوربن (1903 – 1978) توضيح فكرة التأويل حيث كان كوربن مهتما بتاريخ ودور الثقافة الشيعية فقال كوربن ان التأويل يمكن تشبيهه بالتناغم في الموسيقى حيث كان الإسماعيليون يزعمون إنهم قادرون على سماع عدة مستويات عند سماعهم لآية قرآنية وكانوا يحاولون سماع الصدى الفردوسي بالإضافة إلى الكلمات المجردة.

طرح المفكر الإسماعيلي أبو يعقوب السجستاني (توفي عام 971) نظريته حول أفضل وسيلة لمعرفة كينونة وماهية الخالق الا وهي وسيلة نفي النفي، على سبيل المثال يبدأ المرء بالقول إن الله ليس كينونة وإن الله ليس بعالم كل شيء ثم يبدأ المرحلة الثانية وهي نفي هذا النفي بقول ان الله ليس ليس كينونة وإن الله ليس ليس بعالم كل شيء. كانت الفكرة الرئيسية من هذا الطرح هو محاولة إظهار ان اللغة الإنسانية غير قادرة على وصف طبيعة الخالق.

بعد السجستاني حاول المفكر الإسماعيلي حميد الدين كرماني (توفي عام 1020) يوضح اهمية إسلوب نفي النفي في بعث الطمأنينة الداخلية إذا تم إستعمالها بحكمة وإنها ليست عبارة عن خداع عقلي بل محاولة لتنوير الباطن [34]. من الجدير بالذكر ان فلسفة نفي النفي يتم إستعمالها بكثافة لحد هذا اليوم وخاصة في مجال البحوث الإحصائية العلمية حيث يبدأ الفرضية عادة بنفي ثم يتم نفي هذا النفي، على سبيل المثال يبدأ باحث ما بدراسة علاقة التدخين بالسرطان فيبدأ من فرضية انه لاعلاقة بين التدخين والسرطان وتدريجياً من خلال

الأرقام والأحصاءات يتم نفي هذا النفي. كانت لمدرسة الفكر الباطني والفكر الإسماعيلي أعظم الأثر في نشوء حركة إخوان الصفا الفلسفية لاحقاً.

إخوان الصفا:

تحت تأثير الفكر الإسماعيلي إنبثقت جماعة اخوان الصفاء في البصرة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري وكانت إهتمامات هذه الجماعة متنوعة وتمتد من العلم والرياضيات إلى الفلك والسياسة وقاموا بكتابة فلسفتهم عن طريق 52 رسالة مشهورة ذاع صيتها حتى في الأندلس ويعتبر البعض هذه الرسائل بمثابة موسوعة للعلوم الفلسفية، كان الهدف المعلن من هذه الحركة "التظافر للسعي إلى سعادة النفس عن طريق العلوم التي تطهر النفس" للإطلاع على نبذة مختصرة من رسائل إخوان الصفا اقرأ هذا الرابط. من الأسماء المشهورة في هذه الحركة كانت أبو سليمان محمد بن مشير البستي المشهور بالمقدسي، وأبو الحسن علي ابن هارون الزنجاني.

تأثرت رسائل إخوان الصفا بالفلسفة اليونانية والفارسية والهندية وكانوا يأخذون من كل مذهب بطرف ولكنهم لم يتأثروا على الإطلاق بفكر الكندي وإشتركت مع فكر الفارابي والإسماعيليين في نقطة الأصل السماوي للأنفس وعودتها إلى الله وكان فكرتهم عن منشأ الكون يبدأ من الله ثم إلى العقل ثم إلى النفس ثم إلى المادة الأولى ثم الأجسام والأفلاك والعناصر والمعادن والنبات والحيوان فكان نفس الإنسان من وجهة نظرهم جزءا من النفس الكلية التي بدورها سترجع إلى الله ثانية يوم المعاد. والموت عند إخوان الصفاء يسمى البعث الأصغر، بينما تسمى عودة النفس الكلية إلى الله البعث الأكبر. وكان إخوان الصفا على قناعة إن الهدف المشترك بين الأديان والفلسفات المختلفة هو أن تتشبه النفس بالله بقدر ما يستطيعه الإنسان.

كانت كتابات إخوان الصفا ولاتزال مصدر خلاف بين علماء الاسلام وشمل الجدل التسائل حول الإنتماء المذهبي للجماعة فالبعض إعتبرهم من أتباع

المدرسة المعتزلية والبعض الآخر إعتبرهم من نتاج المدرسة الباطنية وذهب البعض الآخر إلى حد وصفهم بالإلحاد والزندقة ولكن إخوان الصفا أنفسهم قسموا العضوية في حركتهم إلى 4 مراتب:

مَن يملكون صفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور. ولا يقل عمر العضو فيها عن خمسة عشر عامًا؛ ويُسمَّوْن بالأبرار والرحماء، وينتمون إلى طبقة أرباب الصنائع.

مَن يملكون الشفقة والرحمة على الأخوان. وأعضاؤها من عمر ثلاثين فما فوق؛ ويُسمَّوْن بالأخيار الفضلاء، وطبقتهم ذوو السياسات.

مَن يملكون القدرة على دفع العناد والخلاف بالرفق واللطف المؤدِّي إلى إصلاحه. ويمثل هؤلاء القوة الناموسية الواردة بعد بلوغ الإنسان الأربعين من العمر، ويُسمَّوْن بالفضلاء الكرام، وهم الملوك والسلاطين.

المرتبة الأعلى هي التسليم وقبول التأييد ومشاهدة الحق عيانًا. وهي قوة الملكية الواردة بعد بلوغ الخمسين من العمر، وهي الممهِّدة للصعود إلى ملكوت السماء؛ وإليها ينتمي الأنبياء.

كتاب الإشارات لابن سينا:

وصلت الفلسفة الإسلامية إلى إحدى قممها على يد ابن سينا (980 – 1037) الذي ولد لعائلة شيعية في إحدى قرى "بخارى" وتأثر منذ صغره بفلسفة الفارابي والإفلاطونية المحدثة [42]. أدرك ابن سينا إن الفلسفة بحاجة إلى التأقلم مع متغيرات الإمبراطورية الإسلامية الذي أصبح فيه الخليفة بعيداً كل البعد عن صفات قائد المدينة الفاضلة التي دعى إليها أفلاطون وإعتبرها الفارابي مطابقة لصفات الرسول محمد. كان ابن سينا مقتنعاً ان الرسول محمد هو أرفع شأنا من الفيلسوف لكونه معتمداً على الإتصال المباشر بالمعرفة الإلهية ولكنه وفي

نفس الوقت كان معادياً لفكرة الأيمان الأعمى حيث كان ابن سينا متأثراً بفكر أرسطو بإستعمال العقل والمنطق والأدلة للوصول إلى ماهية الخالق بل إعتبر ابن سينا استعمال هذه الوسائل واجباً على كل مسلم لكي يحرر فكره من الخرافة والأساطير ومن الجدير بالذكر ان ابن سينا لم يكن عابداً متزهدا حيث ان هناك مصادر تشير إلى وفاته وهو في الثامنة والخمسين من العمر لإفراطه في شرب النبيذ.

طرح ابن سينا فكرته في الإثبات العقلي على وجود الخالق التي يجب ان تبدأ حسب رأيه بفهم طريقة تفكير الإنسان أولا وأعطى مثال الشجرة لتوضيح فكرته. فالشجرة وحسب مثال ابن سينا تتألف من جذر وجذع واوراق ولحاء وعندما يحاول الإنسان فهم موضوع معين فيجب عليه تقسيم الموضوع إلى عدة أقسام ثانوية ويتوقف عملية التقسيم هذه لحد التوصل إلى جزء غير قابل للقسمة وسوف يساعد هذه الطريقة حسب رأي ابن سينا في الوصول إلى جوهر المسألة التي قد تم تعقيدها لأسباب خارجية.

كان ابن سينا موافقاً لفكر أرسطو بأن الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه الكينونة الثابتة هي التي حولت الثبات إلى حركة وأضاف ابن سينا بان إنعدام المحرك الأولي معناه ان الكون كله عبارة عن فوضى ولكن الكون ليس بفوضى وعليه فإن خلقه من الأساس كانت منظمة ورجع ابن سينا إلى فكرة تبسيط الأشياء إلى أجزاءها الأولية البسيطة لغرض فهمها فقال ان الله فكرة الله هي البساطة نفسها حيث ان الفكرة غير قابلة لتقسيم او تفريع أكثر.

قدم ابن سينا طرحه الفكري عن الخلق والنشوء الذي كان مشابها لفكرة الإفلاطونية المحدثة عن الفضاءات العشرة او السماوات العشرة المتسلسلة لنشوء الكون التي تفصل الإنسان عن الله وركز على الطبقة الأخيرة او الجسر الرابط بين الحياة الدنيا والسماء العلى وقال ان هذا الجسر عبارة عن الوحي من جبريل إلى الرسول محمد. في سنواته الأخيرة إنكب ابن سينا على كتابة كتابه المشهور كتاب

الإشـارات حيـث كـان هنـاك في هـذا الكتـاب توجـه واضـح وصـريح نحـو الفلسـفة المشـرقية وفيـه ذكـر مصـطلح الإشـراق وكـان لهـذا الكتـاب أعظـم الأثـر في نشـوء المدرسة الفكرية الإشراقية على يد يحيى السهروردي.

الغزالي والإسماعيليين:

بدأ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (1058 – 1111) التعمق في فائدة التحليـل المنطقـي والعقلـي والفلسـفة مـن الأسـاس في إثبـات او نفـي الخـالق، كـان الغزالي باحثا من الطراز الرفيع حيث تولى وهو في الرابعة والثلاثين من عمره إدارة المدرسة النظامية في بغداد وكان الهدف الرئيسى للوزير السلجوقي نظام الملك من هذا التعيين هو قيام الغزالي بالتصدي للفكر الإسماعيلي [47] لكن طموح الغزالى لم يتوقف عند هذه الرغبة الضيقة للوزير السلجوقي حيث أن بحثه عن اليقين المطلـق عـن طبيعـة الخـالق دفعـه إلى التعمـق في دراسـة جميـع المـذاهب الفكريـة والتوجهات الفلسفية وإنتهى به البحث إلى الإستنتاج إن جميع الفلسفات والمدارس الفكرية السابقة قد فشلت في إثبات وجود الخالق لكون فكرة الخالق غير خاضعة للقيـاس مـن الأسـاس وأعلـن في كتابـه "تهافـت الفلاسـفة" فشـل الفلسـفة في إيجـاد جـواب لطبيعـة الخـالق وصـرح إن الفلسـفة يجـب ان تبقـى مواضيع إهتماماتهـا في المسائل القابلة للقياس والملاحظة مثل الطب والرياضيات والفلك وإعتبر الغزالي محاولة الفلاسفة في إدراك شيء غير قابل للإدراك بحواس الإنسان منافيا لمفهوم الفلسفة من الأساس.

كـان لتعمـق الغـزالى في دراسـة التيـارات الفكريـة والفلسـفية السـابقة دور سلبي فبدلا من إقترابه نحو اليقين بالخالق زاد إقترابه من الشك وإنتهى به الأمر بالإصابة بمرض الكآبة وترك مهنة التدريس وكان في تلك الفترة من حياته مقتنعا ان الدليل الوحيد للوصول إلى اليقين بشأن وجود الخالق هو ملاقاته وجها لوجه بعد الموت. للخروج من هذه الأزمة بدأ الغزالي تدريجياً يقتنع إن هناك جانباً روحياً غير ملموس في الإنسان لايمكن تجاهله وبغض النظر عن منشأ هذا الجانب

فإن هناك فصلا واضحا بين ما أسماه "عالم الشهادة" و"عالم الملكوت" ويقصد به الجزء الظاهر المحسوس والخاضع لقوانين الفيزياء مع الجزء المعنوي الغير الملموس.

إستخلص الغزالي إلى فكرة أنه من المستحيل تطبيق قوانين الجزء المرئي من الإنسان لفهم طبيعة الجزء المعنوي وعليه فإن الوسيلة المثلى لفهم الجانب الروحي يجب ان يتم بوسائل غير فيزيائية وإختار الغزالي طريق التصوف للوصول إلى اليقين بوجود الخالق أثناء الحياة بدلا من الإنتظار إلى مابعد الموت للوصول إلى الحقيقة. يظهر الطابع الصوفي للغزالي جليا في كتابه مشكاة الأنوار من خلال تفسيره للآية 35 من سورة النور والتي تنص على "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" حيث قال الغزالي إن النور المقصود هنا يشير إلى الله والى كل جسم مضيئ آخر مثل المشكاة والنجوم وحتى العقل المستنير لأن ضوء العقل المستنير قادر على عبور حاجز الزمن والفضاء وكان الغزالي يقصد بالعقل المستنير العقل القادر على التخيل والتصور وإدراك إن الجانب الروحي يتطلب نظرة غير حرفية وغير فيزيائية لفهمها.

بهذه النظرة ألغى الغزالي أي دور للفلسفة في إثبات او عدم إثبات وجود الخالق من خلال طرحه الفكري بأنه لايمكن استعمال الفلسفة في الوصول إلى اليقين الذي لايقبل الجدل حول ماهية الله ففكرة الله كانت حسب نظره واقعة خارج نطاق التفكير المنطقي ولكن هذا التصريح الخطير لم تكن نهاية الفلسفة حيث قام ابن رشد من قرطبة بإحياء دور الفلسفة في الوصول إلى معرفة الله حيث إعتبر ابن رشد الفلسفة اعلى مراتب التدين.

مفهوم ابن رشد:

من المفارقات التأريخية حول ابن رشد (1126 – 1198) هو إختلاف وجهات النظر حوله بين المسلمين المعاصرين له وبين وجهة نظر الغرب له، فقد إعتبره الغرب من أهم الفلاسفة المسلمين على الإطلاق حيث ترجمت أعماله إلى اللاتينية والعبرية وأثرت أفكاره بشكل واضح على كتابات على الفلاسفة المسيحيين واليهود ومنهم بالتحديد توماس أكويناس (1225 – 1274) وألبرت الكبير (1206 – 1280) وموسى بن ميمون (1135 – 1204) وأيرنست رينان (1823 – 1892) بينما لم يلق ابن رشد نفس الإهتمام من المعاصرين له حيث فضل الفيلسوفان المعاصران له، يحيى السهروردي ومؤيد الدين العربي إتباع منهج ابن سينا بدلا من منهج ابن رشد.

كان ابن رشد متعمقاً في الشريعة الإسلامية بحكم منصبه كقاضي إشبيلية وحاول التقريب بين فلسفة أرسطو والعقيدة الإسلامية حيث كان ابن رشد مقتنعا انه لايوجد تناقض على الإطلاق بين الدين والفلسفة وإن كلاهما يبحثان عن نفس الحقيقة ولكن بإسلوبين مختلفين وقام بالرد على كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي في كتابه المشهور "تهافت التهافت" وأصر على عكس الغزالي على قدرة الفلسفة بإيصال الإنسان إلى اليقين الذي لايقبل الجدل حول ماهية الله.

شدد ابن رشد على نقطة في غاية من الأهمية كانت غائبة عن بال من سبقوه وهي إن الفلسفة وعلم الكلام والصوفية والباطنية وغيرها من التيارات الفكرية تشكل خطرا على الأشخاص الذين ليس لهم القدرة على التفكير الفلسفي وان الشخص الغير المتعمق او الذي يأخذ بقشرة الفكرة سوف يتعرض إلى صراعات نفسية وفكرية تؤدي به إلى الشك والتشتت بدلا من اليقين والتنور.

في محاولة من ابن رشد لتضييق الفجوة بين الدين والفلسفة طرح ابن رشد فكرته حول أفضل وسيلة لتفسير الدين والخالق من وجهة نظر فلسفية فقال إن

على الفيلسوف القبول ببعض الأفكار الدينية لكي يصبح فعالاً في الوصول إلى طبيعة الخالق ومن هذه الأفكار:

- وجود الله.
- وحدانية الله.
- كون الله فريداً من نوعه.
- عدالة الله.
- الحياة بعد الموت.
- خلق الله للكون.

قام ابن رشد بتوضيح فكرته أكثر قائلاً ان القرآن على سبيل المثال قد ذكر ان الله قد خلق الكون ولكنه لم يوضح كيف تم هذا الخلق ومتى تم هذا الخلق وبهذا فإن القرآن قد فتح الباب على مصراعيه للفيلسوف بان يستعمل العقل والمنطق للتعمق في هذه النقطة وبهذا إعتبر ابن رشد التحليل الفلسفي لأمور الدين قمة التدين وليس منافيا لمفهوم الدين.

العصر الحديث:

مقالة رئيسية: نهضة عربية:

مقالة رئيسية: إسلام سياسي:

بعد انتهاء العصر الذهبي للإمبراطورية الإسلامية، يمكننا ان نقول بشكل عام انه قد ساد نوع من الخمول في الحركة الفكرية والفلسفية. سادت في المناطق الإسلامية بين معظم الأوساط الدينية فلسفات أكثر ارتباطاً بفلسفة الإشراق (السهروردي ومحي الدين بن عربي) وحكمة الماللهن (الملا صدرا) التي كانت أساساً تشكل الثقافة والعلم للطرق الصوفية التعبدية التي انتشرت بين سائر الناس. ولهذا

الحكيم والفيلسوف مدرسة فلسفية وحكمية قائمة بذاتها وهي مدرسة الحكمة المتألهة ومن أهم مميزات هذه المدرسة انها وفقت بين القرآن والعرفان والبرهان.

لكن عودة الاتصال بالغرب بعد بدء الحملات العسكرية الأوروبية على البلدان الإسلامية أعاد من جديد ضرورة التفكير الفلسفي وطرح مفهوم النهضة بين مفكرين كانوا يحاولون الإجابة عن سؤال سبب التخلف.

سؤال التخلف سيسيطر على الساحة الفكرية وسيطرحه بداية بعض رجال الدين مثل: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وشكيب أرسلان ورفاعة الطهطاوي إضافة لمفكرين أكثر علمانية أهمهم: شبلي شميل، ساطع الحصري. وسيبقى هذا السؤال مطروحاً بسبب فشل المحاولات التحديثية والتجارب العلمانية للحكومات العربية بعد الاستقلال في تجربة تحديث البلدان العربية والإسلامية. سيبقى السؤال مطروحاً بأساليب مختلفة فمثلا سيؤلف أبو الحسن الندوي كتاب ماذا خسر العالم بتخلف المسلمين؟.

لكن كل هذه المحاولات يمكن ان نقول أنها كانت تندرج في إطار الفكر عامة والفكر السياسي خاصة أكثر منها محاولات فلسفية عميقة، فأسئلة مثل: ما معنى الوجود وما هي ماهيته ؟ من النادر أن تبحث فيما تعاني أمة ما من مشكلة وجود حقيقة ومشكلة إثبات ذات.

ربما تكون إحدى المحاولات الفلسفية النادرة لمسلم في العصور الحديثة هي تجربة الشاعر المفكر محمد إقبال الذي صاغ معظم فكره تقريباً بشكل قصائد باللغتين الفارسية والأردية. إضافة لبعض محاضرات في الفكر السياسي الإسلامي، وكتاب فريد من نوعه يدعى تجديد الفكر الإسلامي.

ارحمنا ياالله – خفف عنا العذاب ياالله أهل جهنم بهذا الدعاء يجأرون إلى الله أن يخفف عنهم العذاب فتستجيب جهنم بنارها المستعره في الحال لكل من دعا إلى الله عز وجل وتخفف وتخفف وتخفف حتى تصبح على الخلق وكأنها يوم صيف

حار أهل جهنم كلهم من الرجال وكلهم فوق سن الرشد وليس بيهم من النساء أحد.أهل جهنم في ملابسهم العادية التى كانوا بها على الحياة الدنيايجرون هنا وهناك في جهنم في شوارعها العريضه وفى ميادينها الفسيحة وكلهم ألم وحسره وندم لما فرطوا في حياتهم الدنيا. تنتشر في جهنم أشجار الزقوم وثمارها طعام الاثمين وكما ورد في القران الكريم.

انهم في فوضى دائمه وحياتهم أشبه ما يكون بحياة الغجر يمزحون ويقزفون بعضهم ببعض بقطع من النار الملتهب لاتحسبوا رقصاتى بينكم طرباً فالطير يرقص مذبوحاً من الالم.

وعندما يعطش أهل جهنم فانهم يشربون من الانهار الموجودة في جهنم ومياهها أشبه بمياه الحمم والبراكين.

للموضوع بقية عبد القهار الدردير أحمد عبد المنعم عاشور سوهاج — ساقلته.

محاولات إعادة قراءة التراث:

عربياً، منذ منتصف الثمانينات وطوال عقد التسعينات ستشهد الساحة الثقافية محاولات جديدة لحل سؤال النهضة المطروح دائماً وأبداً وستأخذ هذه المرة شكلاً فلسفياً أكثر عن طريق محاولة إعادة قراءة التراث الإسلامي بغية إيجاد حلول للسؤال العصي عن الحل. قد يرى البعض في هذه المحاولات تجارب لإعطاء الفكر العلماني الغربي جذور تراثية إسلامية وبالتالي إعطاء الفكر الغربي نوعا من المشروعية في الساحة الثقافية الإسلامية، وقد يراه آخرون محاولة لاستجداء حلول حقيقية وليس مجرد تلفيق وذلك من روح الأمة نفسها بحيث تكون النهضة متابعة لتجربتها الحضارية.

إحدى أهم وأوائل هذه التجارب ستكون مشروع عابد الجابري الذي بدأ من اواخر السبعينات في كتاب "نحن والتراث" لكنه سيتكامل في مشروع نقد العقل

العربي الذي تألف من أربعة أجزاء: تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، وأخيرا العقل الأخلاقي العربي. بالمجمل سيحاول الجابري أن يعيد تفكيك وتركيب التراث الإسلامي ليعين محددات العقل العربي: في الجزء الأول سيدرس ظروف تشكيل العقل العربي والأنظمة الفكرية التي تشكله، ثم يتابع في الجزء الثاني ليتابع دراسة النظمة الفكرية الثلاث التي حددها في الجزء الأول: البيان والعرفان والبرهان وسيستمر الجابري في تحليل البنى والإشكاليات في هذه الأنظمة المعرفية وصداماتها الفكرية والسياسية متحيزاً دوما للنظام البرهاني (وهو بشكل أساسي الفكر الفلسفي اليوناني تحديداً الأرسطي) معتبرا ابن رشد الأبرز في تقديم المشروع البرهاني في الحضارة العربية لكن هذا المشروع البرهاني لم يكتب له النجاح في الأرض الإسلامية لكنه سيتابع تقدمه في الغرب الذين سيتقبلون فكر ابن رشد وهو فكر أرسطي أصيل.

الأهمية الأساسية لمشروع الجابري ستكون في أنه سيكون شرارة تشعل هذه الساحة الفكرية والنقدية في قراءة التراث الفلسفي الإسلامي، وسيتعرض الجابري لردود من كافة الاتجاهات، فالاتجاهات العلمانية سيعتبرون أن الجابري بدأ يميل نحو الإسلاموية، في حين سترد عليه محاولات اخرى بأنه بتبجيله لابن رشد يحاول فقط أن يثبت النظام الأرسطي أي الفكر الغربي.

نقد نقد العقل العربي سيكتبه جورج طرابيشي في دمشق، لكن في المغرب موطن الجابري سيرد عليه طه عبد الرحمن الذي يعتقد أن ابن رشد لم يكن سوى مقلدا لأرسطو وشارحا جيدا لأفكاره وليس له في الإبداع نصيب. محاول طه عبد الرحمن الأساسية ستكون في كتابه تجديد المنهج في قراءة التراث.

ستظهر أيضا دراسة للمرزوقي الفيلسوف التونسي بعنوان إصلاح العقل في الفلسفة العربية وكتاب تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي: المرزوقي يحاول رسم نموذج يوضح به حركيات الفكر في ظل الثقافة الإسلامية وكيف أثرت على الفكر اليوناني والفلسفة اليونانية. يعتبر المرزوقي أهم

ما تم إنجازه في إطار الثقافة العربية الإسلامية هو تحرير مفهوم الكلي من إطار الواقعية إلى إطار الإسمية. وهذا هو ما ساعد لا حقا على تطوير العلوم والمعارف من رياضيات وفلك وميكانيك. فواقعية الكلي في إطار الفلسفة الأفلاطونية او الأرسطية تجعل نتائج الفلسفة حقائق واقعية لا شك فيها وبالتالي الفلسفة كانت جامدة غير قابلة للتطوير. لكن تمازج تجربة تعقيل العلوم النقلية أي وضعها في إطار قوانين، وتجربة تنقيل العلوم الفلسفية الفكرية اليونانية وترجمتها قد فكك تدريجيا فكرة واقعية الكلي النظرية والعملية: هذا التفكيك سيتم بداية عن طريق نقد سيقوم به الغزالي وابن سينا، لكن تدشين الإسمية سيتم على يدي ابن تيمية وابن خلدون.

هذه الأفكار سترسم صورة مغايرة تماما عن نموذج الجابري الذي يدين الغزالي وابن سينا معتبرا إياهم من أنصار وناشري المنج العرفاني (العقل المستقيل)، كما سيعيد طرح شخصية ابن تيمية كلاعب أساسي في الساحة الفلسفية وهو كثيرا ما كان يعتبر مجرد فقيه حنبلي سلفي متعصب. وبهذا سيكون متفردا في هذه النظرية.

نشأة وتطوّر الفلسفة الإسلامية:

أولاً: الوضع الفكري للعرب قبل الاسلام:

كان العرب يعيشون حياة بسيطة خالية من التعقيد، ويدل على ذلك أن الذين يقرأون ويكتبون بين قبائل العرب كان عددهم لايزيد على سبعة عشر قبل الإسلام.

ولم يكن للعرب في جاهليتهم نظاماً فكرياً متكاملاً يمكن أن نسمّيه"فلسفة"بالمعنى الصحيح، فكل ما كان لهم في مجال الفكر فلتات من اللسان أو خطرات من الحكمة والأمثال والأقوال المأثورة.

ثانياً: الفكر الإسلامي في عهد الرسول الكريم وعهد الخلفاء الراشدين والأمويين:

جاءت دعوة النبي وكان الأصل لها هو القرآن، وقد كان القرآن شاملاً لجميع جوانب الحياة.

دعا القرآن الكريم إلى النظر في الموجودات واعتبارها بالعقل كدليل على الصانع، قال تعالى:]هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللهِ فَأَتَاهُمُ اللهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي المُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ[{الحشر:2}.

كما دعا القرآن إلى معرفة الله تعالى وماله من صفات الكمال والجلال:

قال تعالى:{]قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ(1) اللهُ الصَّمَدُ(2) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ(3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ(4) [{الاخلاص}. وعلى ذلك يمكن القول بأن القرآن قد وضع الأساس للتفكير الفلسفي في الإسلام، ووجّه هذا التفكير وجهة معيّنة خاصّة، كما جاء في السنّة مايؤكد ذلك المعنى.

وعلى الرغم من تأكيد الشرع لذلك إلا أن تفكير المسلمين ظلّ بعيداً عن التفكير الفلسفي المعقّد زاهداً في بحث المسائل الميتافيزيقية والمسائل الجدليّة الإعتقاديّة، وذلك طيلة عهد الرسول الكريم، وعهد الخلفاء الراشدين من بعده، وطيلة الجانب الأكبر من العهد الأموي.

وكان اعتماد علماء المسلمين على النّصوص يكاد يكون كلياً في هذه المرحلة من تاريخ الأمة الإسلاميّة،إلا أنه كان هناك احتكاك بينهم وبين غيرهم من أصحاب الثقافات الأخرى، قد تكون الفلسفة تسرّبت إلى المسلمين بسببها.

نشأة علم الكلام:

نتيجة لاتساع رقعة المسلمين واختلاطهم بغيرهم؛ كان هناك انعكاس فكري على المسلمين، مهّد للازدهار الفلسفي الذي حدث في العصر العبّاسي، ومن ذلك ظهور علم الكلام الذي نشأ أول ما نشأ للدفاع عن العقيدة بالأدلة العقلية والرد على المنحرفين.

وقد سلك التفكير الديني منذ العصر الأموي مسلكين أساسيين:

1. من يستند إلى النّص وأقوال أهل العلم(أهل الحديث).
2. من يستند إلى العقل في إثبات الاعتقاد(أهل الرأي).

وفي ظلّ هذين المسلكين نشأت كثير من الفرق الإسلاميّة كالخوارج والمعتزلة وغيرهم.

ثالثاً: الفكر الإسلامي في العصر العباسي وفي ظلّ الحكم الاسلامي بالأندلس:

جاءت الدولة العباسية(132 ـ 656 هـ) فزادت رقعة العالم الاسلامي اتساعاً، وزادت فرص التفاعل مع الثقافات الأخرى، مما جعل المناخ الفكري أكثر ملائمة وأصبح الطريق ممهداً أمام نقل أوسع للعلم والفلسفة اليونانيّة، وكان للكثير من الخلفاء والأمراء ولع بالعلوم العقلية عامة.

من أبرز ما يشار إليه في هذه الفترة: حركة ترجمة الكتب اليونانية إلى العربيّة، وكان من أبرز الحكام الذين قادوا هذه الحركة: أبو جعفر المنصور، وهارون الرشيد، والمأمون.

تركّزت الترجمة في بداية الأمر على العلوم التي تتصل بالجانب العلمي دون الأخلاق حتى جاء المأمون فأمر بترجمة كل ما وراء الطبيعة.

ومن أهم كتب أفلاطون التي ترجمت"كتاب السياسة".

ومن كتب أرسطو التي تُرجمت، كتابه "في الخطابة" وكتابه"في الشعر".

المآخذ الرئيسية على الفلسفة المنقولة:

1. ضعف الترجمة.
2. أنها لا تمثل الفلسفة اليونانية في أصلها اليوناني المباشر ولا في صفائها، بل كانت تلفيقاً من آراء أفلاطون ومن منطق أرسطو ومن تعليم الرواقيين في الأخلاق.

ولكن بالرغم من الانتقادات التي وجّهت للنقول العربيّة فإن كثيراً من الباحثين المنصفين أشادوا بقيمتها بالنسبة للفكر العربي والفكر الانساني عامّة، ملاحظين أن الأصول اليونانيّة قد ضاع معظمها.

❖ لم يقف المفكرون الإسلاميون على الترجمة فقط، بل عمدوا إلى التأليف والإضافة.

ومن أشهر الفلاسفة المسلمين الذين برزوا في العالم الاسلامي: الفارابي، ابن سينا، ابن باجه، ابن رشد.

رابعاً: عصر الركود الفلسفي في العالم الاسلامي ثم ظهور بوادر النهضة الفلسفية فيه:

بعد الازدهار الكبير الذي حققته الحركة الفلسفية في العالم الاسلامي أخذت هذه الحركة في الانحدار ثم آل أمرها إلى الانهيار التام تقريباً ولم تعد لها الحياة من جديد إلا في فترة متأخرة من القرن التاسع عشر وفي بداية القرن العشرين، وقد أخذ ركود الحركة الفلسفية يظهر واضحاً جلياً بعد موت ابن رشد مباشرة.

ومن أهم أسباب ذلك:

1. الغزو التركي.
2. انقسام المسلمين في كل من المشرق والمغرب.
3. انشغالهم بمواجهة مشاكلهم السياسية عن الانشغال بأمور الفلسفة وانتشار الجهل في المجتمع وتفشي الاميّة بين أفراده.

وكان من أشد هذه الحملات ضد الفلسفة هي الحركة التي قادها أبو حامد الغزالي، وكان من أبرز كتبه: "مقاصد الفلاسفة"، و"تهافت الفلاسفة" وهو من أشدّها تأثيراً.

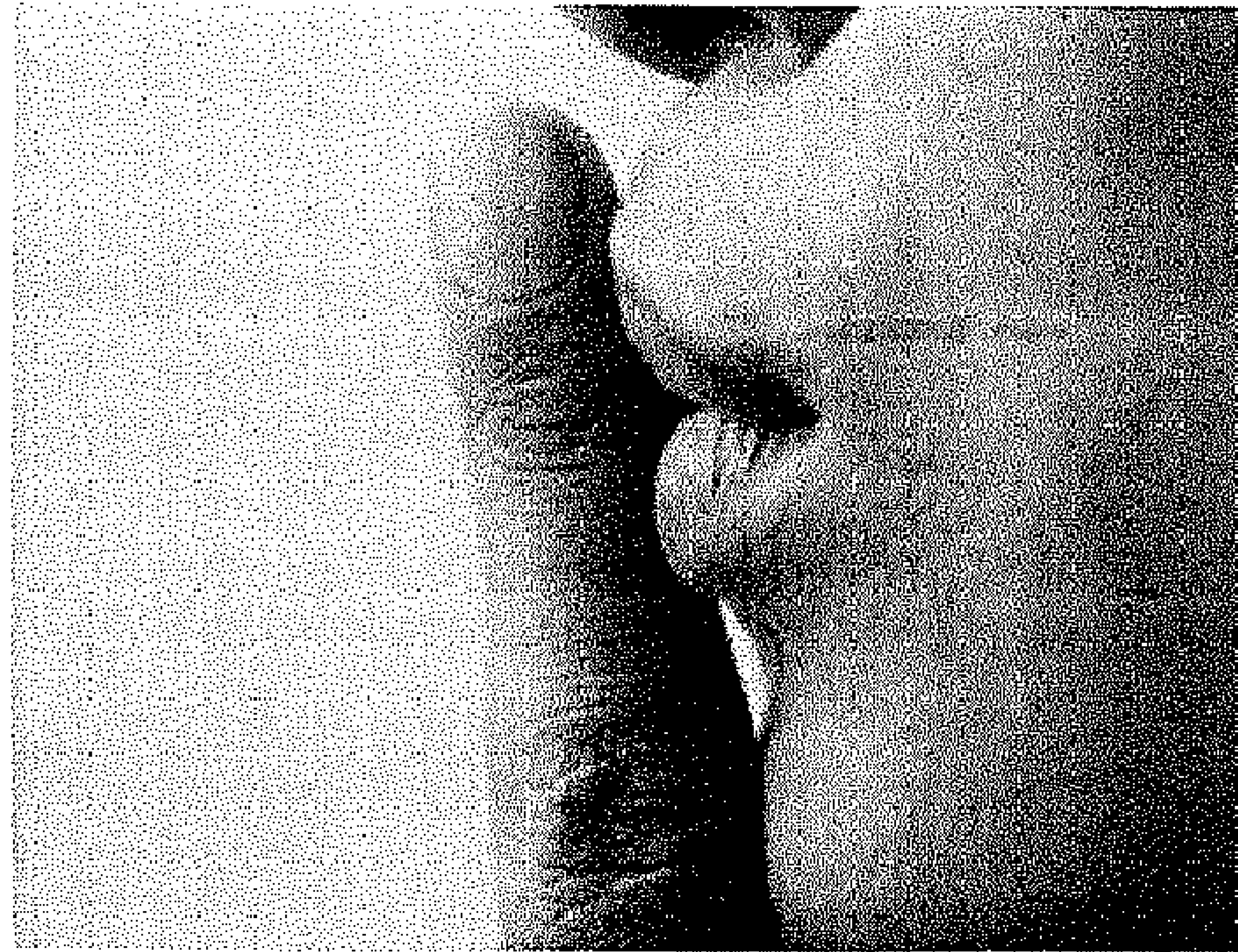
ويمكن تلخيص مآخذ الغزالي على الفلسفة في قسمين:

1. قسم لا يلائم الاسلام بوجه وينطوي على تكذيب الانبياء ومن ثم فإنه يقتضي تكفير الفلاسفة القائلين به.
2. وقسم يتصل أساساً بفروع الدين لا بأصوله، ويؤدي الاعتقاد به إلى التبديع.

والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الفصل الرابع

نهاية الأقدام في علم الكلام



الفصل الرابع

نهاية الأقدام في علم الكلام

1. **القاعدة الأولى:** في حدث العالم وبيان استحالة حوادث لا أول لها واستحالة وجود أجسام لا تتناهى مكاناً مذهب أهل الحق من أهل الملل كلها أن العالم محدث ومخلوق أحدثه الباري تعالى وأبدعه وكان الله تعالى ولم يكن معه شيء ووافقتهم على ذلك جماعة من أساطين الحكمة وقدماء الفلاسفة مثل تاليسوان كساغورس وانكسمايس ومن تابعهمم أهل ملطية ومثل فيثاغورس وأنبدقلس وسقراطو أفلاطن من أثينية ويونان وجماعة من الشعراء والنساك ولهم تفصيل مذهب في كيفية الإبداع واختلاف رأي في المبادي الأول شرحناها في كتابنا الموسوم بالملل والنحل ومذهب أرسطاطاليس ومن شايعه مثل برقلسو الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس ومن نصر مذهبه من المتأخرين مثل أبي نصر الفارابي وأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا وغيرهما من فلاسفة الإسلام أن للعالم صانعاً مبدعاً وهو واجب بذاته والعالم ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالواجب بذاته غير محدث حدوثاً يسبقه عدم بل معنى حدوثه وجوبه به وصدوره عنه واحتياجه إليه وهو جوهر مجرد قائم بذاته مجرد عن المادة ويتوسط ذلك أوجب عقلاً آخر ونفساً وجرماً سماوياً ويتوسطهما وجدت العناصر والمركبات وليس يجوز أن يصدر عن الواحد إلا واحد ومعنى الصدور عنه وجوبه به ولا يتصور موجب بغير موجب فالعالم سرمدي وحركات الأفلاك سرمدية لا أول لها تنتهي إليه فلا تكون حركة إلا وحركة قبلها فهي لا تتناهى مدة وعدة واتفقوا على استحالة وجود علل ومعلولات لا تتناهى واتفقوا أيضاً على استحالة وجود أجسام لا تنتهي بالفعل والضابط لمذهبهم فيما يتناهى وما لا يتناهى إن كل عدد فرضت آحاده موجودة معاً وله ترتيب وضعي أو فرضت آحاده متعاقبة في الوجود وله ترتيب طبيعي فإن وجود ما لا نهاية له فيه مستحيل.

مثال القسم الأول جسم أو بعد لايتناهى ومثال القسم الثاني علل ومعلولات لا تتناهى وما عدى ذلك كل جملة وعدد فرضت آحاده معاً أو متعاقبة لا ترتيب لها وضعاً ولا طبعاً فإن وجود ما لا نهاية له فيه غير مستحيل.

مثال القسم الأول نفوس إنسانية لا تناهى وهي معاً في الوجود بعد مفارقة الأبدان. ومثال القسم الثاني: حركات دورية وهي متعاقبة في الوجود ومدار المسئلة على الفرقبين الإيجاد والإيجاب وبين التقدم والتأخر وإن ما حصره الوجود فهو متناه من غير فرق بين الأقسام وما لا يتناهى قط لا يتصور إلا في الوهم والتخيل دون الحسن والعقل ولا بد من بحث على محل النزاع حتى يتخلص فيكون التوارد بالنفي والإثبات على محل واحد من وجه واحد فيصبح انقسام الصدق والكذب والحق والباطل ولا يتبين محل النزاع إلا بالبحث عن أقسام التقدم والتأخر فقال القوم التقدم والتأخر يطلق ويراد بها التقدم بالزمان كتقدم الوالد على الولد ويطلق ويراد به التقدم بالمكان والتأخر به كتقدم الإمام على المأموم وقد يسمى هذا القسم متقدماً بالرتبة وقد يطلق ويراد به الفضيلة كتقدم العالم على الجاهل وقد يطلق ويراد به التقدم بالذات والتأخر به اكتقدم العلة على المعلول وهؤلاء قصدوا في إطلاق لفظ الذات فإنهم أرادوا به العلية والذات أعم من العلية فكان منحقهم أن يقولوا التقدم بالعلية ثم العلية الغايية تتقدم على المعلول في الذهن والتصور لا في الوجود فهي متأخرة في الوجود متقدمة في الذهن بخلاف العلة الفاعلية والعلل الصورية فإنها لا تكون مقارنة في الوجود فافهم هذا فإنه ينفعك في نفس المسئلة حيث يستشهدون بشعاع الشمس مع الشمس وحركة الكم مع حركة اليد فإنهما وإن تقارنا في الزمان أنهما إذا أخذا على أن أحدهما سبب والثاني مسبب لم يتقارنا في الوجود لأن وجود أحدهما مستفاد من وجود الآخر فوجود المفيد كيف يقارن وجود المستفيد لكن إذا أخذا على أن وجودهما مستفاد من وجود واهب الصور فحينئذ يتقارنان في الوجود وهناك لا يكون أحدهما سبباً والثاني مسبباً ومنهم من زاد قسماً خامساً وهو التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ولو طالبهم مطالب لمحصرتم الأقسام في أربعة أو خمسة لم يجدوا على الحصر دليلاً سوى الاستقراء حتى لوقيل لهم ما الذي أنكرتم على من زاد قسماً سادساً وهو

التقدم والتأخر في الوجود منغير التفات إلى الإيجاب بالذات ولا التفات إلى الزمان والمكان والتقدم للواحد على الاثنين شديد الشبه بهذا القبيل فإن الواحد ليس بعلة يلزم منه وجود الاثنين.

ضرورة بل يمكن أن يتصور شيآن أحدهما وجوده بذاته والثاني وجوده مستفاد من غيره ثم بعد ذلك يقع البحث في انه يستفيد وجوده منه اختياراً أو طبعاً أو ذاتاً هذا معقول بالضرورة ثم يجب أن يفرض تقدم وجود المفيد على وجود المستفيد من حيث الوجود فقط منغير أن يخطر بالبال كون المفيد علة لذاته أو موجداً له بصفة ثم يقع بعد ذلك التفات إلى أن الوجود المستفيد وجود واجب به لأنه علته أو لاً يحب به وذلك لأن الوجوب بالغير لازم به فإنه يحسن أن يقال هذا قد وجد عنه فوجب به ولا يجوز أن يقال وجب به فوجد عنه ولكل معنى من معاني التقدم والتأخر معية في مرتبته لا يجامع التقدم والتأخر في تلك المرتبة ويجامع في مرتبة أخرى مثاله تقدم السبب على المسبب ذاتاً ووجوداً أو مقارنته معاً وزماناً أو مكاناً ولكن لا يجوز أن تطلق معية ما على الباري تعالى والعالم فإذا ثبت هذا قلنا إما التقدم والتأخر الزماني فيجب نفيهما عن الباري تعالى وكما لايجوز أن يتقدم على العالم زماناً لم يجز أن يكون مع العالم زماناً فإنا كما نفينا التقدم الزماني نفينا المعية الزمانية ومثار الشبهة ومجالاً لخيال هاهنا فإن فازت سفينة النظر عن هذه الغمرة فاز أهل الحق بقصب السبق في المسئلة فإن مالا يقبل الزمان ولم يكن وجوده زمانياً لم يجز عليه التقدم والتأخر والمعية الزمانية كما أن ما لا يقبل المكان ولم يكن وجوده وجوداً مكانياً لم يجز عليه التقدم والتأخر والمعية المكانية فقول الخصم إن العالم معه دايم الوجود إيهام بالزمان فيقال يجوز أن يكون موجودان أحدهما متقدم بالذات والآخر متأخر بالذات ويكونان معاً في الزمان فإن التقدم بالذات لا ينافي المعية في الزمان كتقدم السبب على المسبب وحركة اليد على حركة المفتاح في الكم لكن إذا كان وجودهما زمانين فإما وجود لا يقبل الزمان أصلاً كيف يطلق عليه معية بالزمان وذلك كالتقدم بالمكان والمعية به فإن السبب والمسبب قد يكونان معاً في المكان ويسبق أحدهما الآخر بالذات لكن إذا كان وجودهما مكانين فإما وجود لا يقبل المكان أصلاً فكيف يطلق عليه معية المكان ونحن

لا ننكر أن الوهم يرتمي إلى مدة مقدرة قبل العالم كما يرتمي إلى فضاء مقدر فوق العالم وذلك وهم مجرد وخيال محض فلا فضاء ولا بينونة كما يقدره الكرامي ولا زمان ولا مدة كما يقدره. الوهمي ولو قدر تقديراً عالم آخر فوق هذا العالم لم يؤد ذلك إلى تجويز عوالم هي أجسام لا تتناهى إذ قد تبين بالبرهان استحالة بعد لا يتناهى في الملا والخلا وكذلك لو قدر تقديراً عالم آخر قبل هذا العالم لم يؤد ذلك إلى تجويز عوالم هي متحركات لا تتناهى إذ تبين بالبرهان استحالة مدة وعدة لا تتناهى فرجع الخلاف إذاً إلى استحالة وجود جسم لا يتناهى بعداً وبيان استحالة وجود أجسام لاتتناهى زماناً فإن الخصم يسلم التقدم والتأخر في المعية فإذا سلم التقدم نقول لايلزم من تقدير جسم لا يتناهى بعداً وإن كان مستحيلاً أن يكون مع الباري تعالى بالمكان كذلك لم يلزم من تقدير حركات لا تتناهى زماناً أن تكون مع الباري تعالى بالزمان فإنه تعالى غير قابل للزمان والمكان وكان الله ولم يكن معه شيء إذ لم تكن معية بالذات ولا بالوجود ولا بالرتبة المكانية والزمانية ولم يلزم من إطلاق كونه موجداً أن يكون الموجد معه في الوجود ولا لزم من إطلاق كونه موجباً أن يكون الموجب معه في الوجود فإن الوجود المستفاد لايكون مع الوجود المفيد وكان المعية من كلوجه وعلى كل معنى من الأقسام منفياً عنه سواء أطلقناها في قسم واحد أو في قسمين مركبين ونحن نبدأ بطرق المتكلمين ثم نعود إلى ما ذكرناه من الكلام على محل النزاع.

فنقول للمتكلمين طريقان في المسئلة أحدهما إثبات حدث العالم والثاني إبطال القول بالقدم. أما الأول فقد سلك عامتهم طريق الإثبات بإثبات الإعراض أولاً وإثبات حدثها ثانياً وبيان استحالة خلو الجواهر عنها ثالثاً وبيان استحالة حوادث لا أول له ارابعاً ويترتب على هذه الأصول أن ما لا يسبقه الحوادث فهو حادث وقد أوردوا هذه الطريقة فيكتبهم أحسن إيراد.

وأما الثاني فقد سلك شيخنا أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه طريق الإبطال وقال لو قدرنا قدم الجواهر لم يخل من أحد أمرين إما أن تكون مجتمعة أو

مفترقة أو لا مجتمعة ولا مفترقة أو مجتمعة ومفترقة معاً أو بعضها مجتمع وبعضها مفترق وبالجملة ليست تخلو عن اجتماع وافتراق أو جواز طريان الاجتماع والافتراق وتبدل أحدهما بالثاني وهي بذواتها لا تجتمع ولا تفترق لأنحكم الذات لايتبدل وهي قد تبدلت فإذاً لا بد من جامع فارق فيترتب على هذه الأصول أن ما لا يسبق الحادث فهوحادث وقد أخذ الأستاذأبو إسحاق الاسفرايني هذه الطريقة وكساها عبارة أخرى وربما سلك أبو الحسن رحمه الله طريقاً في إثبات حدوث الإنسان وتكونه من نطفة أمشاج وتقلبه في أطوار الخلقة وأكوار الفطرة ولسنا نشك في أنه ما غير ذاته ولابدل صفاته ولا الأبوان ولاالطبيعة فيتعين احتياجه إلى صانع قديم قادر عليم قالوما ثبت من الأحكام لشخص واحدأو لجسم واحد ثبت في الكل في الجسمية وهذه الطريقة تجمع الإثبات والإبطال واعتمد إمام الحرمين رضي الله عنه طريقة أخرى فقال: الأرض عند خصومنا محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار والنار بالأفلاك وهي أجرام متحيزة شاغلة جواً وحيزاً وبالاضطرار نعلم أن فرض هذه الأجسام متيامنة عن مقرها أو متياسرة أو أكبر مما وجد تشكلاً وعظماً أو أصغر من ذلك ليس من المستحيلات وكل مختص بوجه من وجوه الجواز دون ساير الوجوه مع استواء الجايزات وتماثل الممكنات احتاج إلى مخصص بضرورة العقل وستعلم فيما بعد أن العالم ممكن الوجود باعتبار ذاته سواء قدر كونه متناهياً في ذاته مكاناً أوزماناً أو غير متناه فإن الخصم يقضي عليه بالإمكان على انه في ذاته غير متناهي الزمان وهو متناهي المكان فالأولى أن يجعل للتناهي المكاني مسئلة ويجعل للتناهي الزماني من حيث الحركات والمتحركات مسئلة أخرى ونأخذ احتياجه إلى المخصص كالمسلم أو كالضروري أو كالقريب من الضروري.

فإن قيل فما الدليل على تطرق وجود الجايزات إلى العالم بأسره قلنا العقل الصريح يقضي بالإمكان في كل واحد من أجزاء العالم والمجموع إذا كان مركباً من الأجزاء كان الإمكان واجباً له ضرورة. فإن قيل فما الدليل على أن الأجسام متناهية من حيث الذات قلنا لو قدرنا جسماً لا يتناهى أوبعداً لا يتناهى فإما أن يكون ذلك الجسم غير متناه من جميع الجهات أو من جهة واحدة وعلى أي وجد

قدر فيمكن أن يفرض فيه نقطة متناهية يتصل بها خط لا يتناهى ويمكن أنتفرض نقطة أخرى على خط هو أنقص من الأول بذراع ونصل بين النقطتين بحيث يطبق الخطالأصغر على الخط الأطول فإن كان كل واحد من الخطين تمادى إلى غير نهاية فيكون الخط الأصغر مساوياً للخط الأطول وهو محال وإن قصر الأقصر عن الأطول بمتناه فقد تناهى الأقصر وتناهى الأطول إذ قصر عنه الأقصر بمتناه وزاد الأطول عليه بمتناه وما زاد على الشيء بمتناه كان متناهياً وعلى كل حال فإن كان أحدهما أكبر من الثاني كان فيما لا يتناهى ما هو أصغر وأكبر وأكثر وأقل وذلك محال فعلم أن جسماً لا يتناهى محال وجوده وإن بعداً لا يتناهى في خلا أو ملا محال ويمكن أن ينقل هذا البرهان بعينه إلى أعداد وأشخاص لا تتناهى حتى يتبين أن فرض ذلك محال فإذا قضينا على الجسم بالتناهي وجاز أن يكون أكبر منه وأصغر وإذا تخصص أحد الجايزين احتاج إلى المخصص وكما يمكن فرض الجواز في الصغر والكبر يمكن فرضه في التيامن والتياسر فإن الجواز العقلي لا يقف في الجايزات ثم المخصص لايخلو إما أن يكون موجباً بالذات مقتضياً بالطبع وإما أن يكون موجداً بالقدرة والاختيار والأول باطل فإن الموجب بالذات لا يخصص مثلاً عن مثل إذ الإحياز والجهات والأقدار والأشكال وساير الصفات بالنسبة إليه واحدة وهي في ذواتها متماثلة إذ لاطريق لنا إلى إثبات الصانع إلا بهذه الأفعال وقد ظهر فيها آثار الاختيار لتخصيصها ببعض الجايزات دون البعض فعلمنا قطعاً ويقيناً أن الصانع ليس ذاتاً موجباً بل موجداً عالماً قادراً وهذه الطريقة في غاية الحسن والكمال إلا أنها محتاجة إلى تصحيح مقدمات ليحصل بها العلم بحدث العالم واحتياجه إلى الصانع منها إثبات نهاية الأجرام فيذواتها ومقاديرها ومنها إثبات خلا وراء العالم حتى يمكن فرض التيامن والتياسر فيه ومنها نفي حوادث لا أول لها فإن الخصم ربما يقول بموجب الدليل كله ويسلم أن العالم ممكن الوجود في ذاته وأنه محتاج إلى مخصص مرجح لجانب الوجود على العدم ومع ذلك يقول هو دايم الوجود به ومنها حصر المحدثات في الإجرام والقايمبالإجرام وقد أثبت الخصم موجودات خارجة عن القسمين هي دائمة الوجود بالغير دواماً ذاتياً لا زمانياً ووجوداً جوهرياً لا مكانياً بحيث لا يمكن فرض التيامن والتياسر والصغر والكبر

فيها ولا تتطرق الأشكال والمقادير إليها ومنها إثبات أن الموجب بالذات كالمقتضى بالطبع فإن الخصم لا يسلم ذلك ويفرق بين القسمين والأولى أن تفرض المسألة على قضية عقلية يوصل إلى العلم بها بتقسيم داير بين النفي والإثبات.

فنقول القسمة العقلية حصرت المعلومات في ثلثة أقسام واجب ومستحيل وجايز فالواجب هو ضروري الوجود بحيث لو قدر عدمه لزم منه محال والمستحيل هو ضروري العدم بحيث لو قدر وجوده لزم منه محال والجايز ما لا ضروري في وجوده ولا عدمه والعالم بما فيه من الجواهر العقلية والأجسام الحسية والأعراض القايمة بها قدرناه متناهياً وغير متناه وكذلك لو قدرنا انه شخص واحدأو أشخاص وأنواع كثيرة إما أن يكون ضروري الوجود أوضروري العدم وذلك محال لأن أجزاءه متغيرة الأحوال عياناً وضروري الوجود على كل حال لا يتغير بحال.

فوجه تركيب البرهان منه أن نقول كل متغير أو متكثر فهو ممكن الوجود بإعتبار ذاته وكل ممكن الوجود بإعتبار ذاته فوجوده بإيجاد غيره فكل متغير أو متكثر فوجوده بإيجادغيره وأيضاً فإن الكل متركب من الآحاد والآحاد إذا كان كل واحد منها ممكن الوجود فالكل واجب أن يكون ممكن الوجود وكل ممكن فهو باعتبار ذاته جايز أن يوجد وجايز أن لا يوجد وإذا ترجح جانب الوجود على العدم احتاج إلى مرجح والمرجح يستحيل أن يكون مرجحاً باعتبار ذاته ومن حيث وجوده فقط لأمور أحدها أن الوجود منحيث هو وجود أمر يعم الواجب والجايز وهو فيهما بمعنى واحد لا يختلف فلو أوجد منحيث أنه وجود أو من حيث أنه ذات لما كان أحد الموجودين أولى بالإيجاد من الثاني فيتعين أنه يوجد لكونه وجوداً على صفة أو ذاتاً على صفة ويدل على ذلك الأمر الثاني وهو أن وجوه الجواز قد تطرقت إلى الأفعال وتلك الوجوه متماثلة والموجب لا يخصص مثلاً عن مثل فإن نسبة أحد المثلين إليه كنسبته إلى المثل الثاني فإذا خصص أحدالمثلين دون الثاني علم أن الإيجاب الذاتي باطل فإن منعوا تلك الوجوه فلا شك أن الجايز بنفسه يتساوى طرفاه ونسبة الذات من حيث هو ذات إلى أحد طرفيه كنسبته إلى الطرف الثاني فإذا تخصص بالوجود دون العدم فلا بد من مخصص وراء كونه ذاتاً ويطل الإيجاب بالذات

والثالث أن الموجب بالذات ما لم يناسب الموجب بوجه من وجوه المناسبة لم يحصل الموجب وذلك أنا إذا تصورنا ذاتين أوأمرين معلومين لا اتصال لأحدهما بالآخر ولا مناسبة بينهما ولا تعلق ولا أشعاربل اختص كل واحد منهما بحقيقته وخاصته لم يقض العقل بصدور أحدهما عن الثاني وواجب الوجود لذاته ذات قد تعالى وتقدس عن جميع وجوه المناسبات والتعلق والاتصال بل هو منفرد بحقيقته التي هي له وهي وجوب وجوده ولاصفة له ثانية تزيدعلى ذاته الواجبة فلا يلزم أن يوجد عنه شيء بحكم الذات فإيجاب الذات غير معقول أصلاً بعد رفع النسب والعلائق وعن هذا قلتم أن الموجبلما كان واحداً استحال أن يصدر عنه شيئان معاً ولما كان عقلاً أي مجرداً عن المادة أوجب عقلاً بالفعل مجرداً عن المادة ولما اقتضى الإيجاب مناسبة والمناسبة تقتضي المماثلة حتى ينوب أحدالمثلين مناب الثاني ثبت لواجب الوجود مثل ثبوت مناب واجب الوجود في الإيجاب فعرف أن الإيجاب الذاتي باطل فتعين الإيجاد الاختياري وذلك ما أردنا أن نورد.

فإن قيل إما كون العالم جايز الوجود واحتياجه إلى واجب الوجود فمسلم لكن لم قلتم إن كونه موجوداً بغيره يستدعي حدوثه عن عدم فإن وجود الشيء بالشيء لا ينافي كونه دايم الوجود به وإنما يتبين هذا بأن نبحث في الموضع المتفق انه إذا أحدثه عن عدم هل كانسبق العدم شرطاً فيتحقق الأحداث. قلنا لا يجوز أن يكون شرطاً فإن المحدث ما استندإلى المحدث إلامن حيث وجوده فقط والعدم لا تأثير له في صحة الإيجاد فيجوز أن يكون دايم الوجودبغيره.

والجواب قلنا الواجب أن نزيل عن الكلام ما يوقعه الوهم حتى يتجرد المعقول الصرف عن العقل فقول القائل وجد عن عدم أو بعد العدم أو سبقه العدم إن كان يعني به أن العدم شيء يتحقق له سبق وتقدم وتأخر واستمرار وانقطاع أو شيء يوجد عنه شيء فذلك كله من إيهام الخيال حيث لم يمكنه تصور الأولية في الشيء الحادث إلا مستنداً إلى شيء موهوم كالزمان والمدة كما لم يمكنه تصور النهاية في العالم إلا مستنداً إلى شيء موهوم كالخلا والفضا وكما لم يمكن فرض خلاء بين وجود الباري تعالى وبين العالم لا يمكن أيضاً فرض زمان وتقدير

زمان بين وجود الباري تعالى وبين العالم فإن ذلك من عمل الوهم فقط ولا يلزم منه المعية بالزمان كما لا يلزم المعية من المكان فافهم ذلك فيجب أن تزيل هذا الإيهام عن فكرك فيتصور أن وجود شيء لا من شيء هو المعني بحدوث الشيء عن العدم فإن قولنا له أول المعنى بحدوثه وإن قولنا لم يكن فكان هو المعنى بسبق العدم إذ لا بد من عبارة وتوسع في الكلام ليطلق لفظ السبق والتأخر والاستمرار والانقطاع وإذا ثبتت هذه القاعدة فنقول إذا كان العالم مكن الوجود باعتبار ذاته والممكن معناه أنه جايز الوجود وجايز العدم فيستوي طرفاه أعني الوجود والعدم باعتبار ذاته فإذا وجد فإنما يوجد باعتبار موجده ولولا موجده لما استحق إلا العدم فهو إذاً مستحق الوجود والعدم بالاعتبارين المذكورين فكان واجب الوجود سابقاً عليه بالذات والوجود إذ لولاه لما وجد ولا يجوز أن يكون وجوده مع واجب الوجود بالذات والوجود جميعاً لأن قبل ومع بالذات والوجود لا يجتمعان في شيء واحد فهو إذاً متأخر الوجود ولا يجوز أن يكون مع واجب الوجود بالزمان لأنه يوجب أن يكون واجب الوجود زمانياً لأن قولنا مع من جملة المتضايفات كالأخوة والأبوة فأحد الشيئين إذا كان مع الثاني بالزمان كان الثاني معه أيضاً بالزمان وبكل اعتبار أثبت المعية في أحد الشيئين وجب عليكأن تثبتها في الشيء الثاني ولا يجوز أن يكون وجوده مع واجب الوجود بالرتبة والفضيلة لأن رتبة الواجب بذاته لا يكون كرتبة الواجب بغيره وظهر أن جايز الوجود وواجب الوجود لا يكونان معاً بوجه من الوجوه واعتبار من الاعتبارات وصح القول كان الله ولم يكن معه شيء فما معنى قولكم الجايز دايم الموجود بالواجب أومع الواجب أو قدرتم دوام وجود الباري تعالى زمانياً ممتداً مع الأزمنة الغير المتناهية كما توهمتم وجود العالم زمانياً ممتداً في أزمنة لا تتناهى وبئس الوهم وهمكم في الدوامين فكأنكم أخذتم لفظ الدوام بالاشتراك المحض أما دوام وجود الباري تعالى فمعناه انه واجب لذاته وبذاته ولا يتطرق إليه جواز ولاعدمبوجه من الوجوه فهو الأول بلا أول كان قبله والآخر بلا آخر كان بعده وأولهآخرهوآخره أوله أي ليس وجوده زمانياً وأما العالم فله أول ودوامه دوام زماني يتطرق إليه الجواز والعدم والقلة والكثرة والاستمرار والانقطاع فلو كان دايم الوجود بدوام الباري كان الباري دايم الوجود بدوام العالم فلو كان الدوامان

بمعنى واحد فيلزم أن يكون وجود الباري تعالى زمانياً أو وجود العالم ذاتياً وكلا الوجهين باطل فبطل قولكم إن العالم دايم الوجود بالواجب وإنما يتضح هذا البطلان كل الوضوح إذا أثبتنا استحالة حوادث لا أول لها ووجود موجودات لا تتناهى وأماقولكم إن العالم في المحل المتفق عليه إنما يستند إلى الموجد من حيث وجوده فقط والعدم لا تأثير لهفي صحة الإيجاد قلنا ولو استند إلى الموجد من حيث وجوده فقط لاستند كل موجود وتسلسل القول إلى ما لا يتناهى ولم يستند إلى واجب وجوده بل إنما استند إليه من حيث جوازه فقط والجواز قضية أخرى وراء الوجود والعدم ثم جواز الوجود سابق على الوجود بالذات فنقول إنما وجد به لأنه كان جايز الوجود ولا نقول إنما كان جايز الوجود لأنه وجد فجواز وجوده ذاتي له والوجود عرضي والذاتي سابق على العرضي سبقاً ذاتياً ثم بينا أن الجايز مستحق العدم باعتبار ذاته لولا موجده فكان مسبوقاً بوجوده ومسبوقاً بعدم ذاته لولا موجده لأن استحقاق وجوده عرضي مأخوذ من الغير واستحقاق عدمه ذاتي مأخوذ من ذاته فهو إذاً مسبوق بوجود واجب ومسبوق بعدم جايز فتحقق له أول والجمع بين ما له أول وبين مالا أول له محال.

فإن قيل فما الفرق بين وجوب العالم بإيجاب الباري تعالى وبين وجوده بإيجاد الباري تعالى فإن العالم إذا كان ممكناً في ذاته ووجد بغيره فقد وجب به وهذا حكم كل علة ومعلول وسبب ومسبب فإن المسبب أبداً يجب بالسبب فيكون جايزاً باعتبار ذاته واجباً باعتبار سببه ثم السبب يتقدم المسبب الذات وإن كانا معاً في الوجود كما تقول تحركت يدي فتحرك المفتاح في كمي ولايمكنك أن تقول تحرك المفتاح في كمي فتحركت يدي وإن كانت الحركتان معاً في الوجود.

والجواب قلنا وجود الشيء بإيجاد موجده صواب من حيث اللفظ والمعنى بخلاف وجوب الشيء بإيجاب الموجب وذلك أن الممكن معناه انه جايز وجوده وجايز عدمه لا جايز وجوب هو جايز امتناعه وإنما استفاد من المرجح وجوده لا وجوبه نعم لما وجد عرض له الوجوب عند ملاحظة السبب لأن السبب إفادة الوجوب حتى يقال وجب بإيجابه ثم عرض له الوجوب بلأفاده الوجود وفصح أن يقال وجد بإيجاده

وعرض له الوجود فانتسب إليه وجوده إذ كان ممكن الوجود لا ممكن الوجوب وهذه دقيقة لطيفة لا بد من مراعاتها والذي نثبته أن الواجب والممتنع طرفان والممكن واسطة إذ ليس بواجب ولاممتنع فهو جايز الوجود وجايز العدم والوجود والعدم متقابلان لا واسطة بينهما والذي يستند إلى الموجد من وجهين الوجود والعدم في الممكن وجوده فقط حتى يصح أن يقال أوجده أي أعطاه الوجود ثم لزمه الوجوب لزوم العرضيات فالأمر اللازم العرضي لايستند إلى الموجد فأنتم إذا قلتم وجب وجوده بإيجابه فقد أخذتم العرضي ونحن إذاقلنا وجد بإيجاده فقد أخذنا عين المستفاد الذاتي فاستقام كلامنا لفظاً ومعناً وانحرف كلامكم عن سنن الجادة ولربما نقول أن الممكن إذا وجد في وقت معين أو على شكل مخصوص يجب وجوده على ذلك الوجه لأن الموجد إذا علم حصوله في ذلك الوقت على ذلك الشكل وأراد ذلك فهو واجب الوقوع لأن خلاف المعلوم مستحيل الوقوع والحصول وإذا كان ممكن الجنس جايز الذات لكن لم يكن وجوب ذلك إلا بإيجاب العلم والإرادة فإذا تحقق أن الوجود هو المستفاد في الحوادث لا الوجوب بطل الإيجاب الذاتي الذي يتحجوا به حينبنوا عليه مقارنة وجود العالم بوجود الباري تعالى ولم يبق لهم إلا التمثيل بمثال وذلك من سخف المقال لأن الخصم ربما لا يسلم أن حركة اليد سبب حركة الكم والمفتاح ولا يقول بالتولد يبقى مجرد فاء التعقيب والتسبيب لفظاً في قوله تحركت يدي فتحرك المفتاح وهذا كما أن المادة عند الخصم سبب ما لوجود الصورة حتى يصح أن يقال لولا المادة لما وجدت الصورة وهما معاً في الوجود وليس وجود الصورة بإيجاد المادة بل بإيجاد واهب الصور ثم إن سلم ذلك فيجوز أن يسبق السبب المسبب ذاتاً ويقارنه زماناً فيكون زمان وجودهما واحداً وأحدهما سبب والثاني مسبب كما يقال في الاستطاعة مع الفعل لكن الممتنع وجود ما له أول مع وجود ما لا أول له وقد بينا أن هذه المعية ممتنعة على الوجود كلها أعني بالذات والوجود والزمان والرتبة والفضيلة فإن التقدم والتأخر والمع يطلق على الشيئين إذا كانا متناسبين نوعاً من المناسبة ولا نسبة بين الباري تعالى وبين العالم إلا بوجه الفعل والفاعلية والفاعل على كل حال متقدم والمفعول متأخر يبقى أن يقال هل كان يجوز أن يخلق العالم قبل ماخلقه بحيث يكون نسبة بدوه إلى وقتنا أكثر

زماناً فيجاب عنه أن إثبات الأولية والتناهي للعالم واجب تصوره عقلاً إذ البرهان قد دل عليه وما وراء ذلك تقدير وهمي يسمى تجويزاً عقلياً والتقديرات والتجويزات لا تقف ولا تتناهى وهو كما إذاسئلتم هل كان يجوز أن يحدث العالم أكبر مما خلقه بحيث يكون نسبة نهايته إلى مكاننا أكبر مسافةً فيجاب عنه إن إثبات الحد والتناهي للعالم واجب تصوره عقلاً إذ البرهان قد دل عليه وما وراء ذلك فتقدير ذهني يسمى تجويزاً عقلياً والتقديرات والتجويزات لا تتناهى فتقدير مكان وراء العالم مكاناً كتقدير زمان وراء العالم زماناً وبالجملة حدث العال محيث يتصور الحدوث والحادث ماله أول والقديم ما لا أول له والجمع بين ما له أول وبين ما لا أول له محال هذا مانعقله من الحدوث ضرورة وهو كتناهي العالم من الحجمية والجسمية حذو القدة بالقدة.

فإن قيل قد دل البرهان العقلي على أن جسماً ما لا تتناهى ذاته بالفعل مستحيل وجوده فبينوا أن حركات متعاقبة وحوادث متتالية لا تتناهى مستحيل وجودها فإن عندنا التناهي واللاتناهي إنما يتطرق إلى أربعة أقسام اثنان منها لا يجوز أن يوجدا غير متناهيين الذات وهو ما له ترتيب وضعي كالجسم أو طبيعي كالعلل فجسم لا تتناهى ذاته مستحيل وجوده وعلل ومعلولات لاتتناهى بالعدد مستحيل وجودها أيضاً ولكل واحد من القسمين ترتيب في الوجود أما الجسم فله ترتيب وضعي ولأجزائه اتصال ولكل جزء منه إلى جزء نسبة فلا يجوز وجودجسم غير متناه في زمان واحد وأما العلل فلها ترتيب طبيعي فإن المعلول يتعلق بعلته ولكل معلول إلى علته نسبة فلا يجوز وجود جسم وعلل ومعلولات لا تتناهى وأما القسمان اللذان يوجدان غير متناهيي الذات فإن أحدهما الحوادث والحركات التي لا تترتب بعضها على بعض لضرورة ذاتها بل تتعاقب وتتوالى شيء بعد شيء فيأزمنة غير متناهية فإن ذلك جايز عقلاً والثاني النفوس الإنسانية فإنها موجودات لم تتعاقب بل هي مجتمعة في الوجود ولكن لا ترتيب لها وضعاً كالجسم ولاطبعاً كالعلل فيجوز أن توجد غير متناهية.

والجواب قلنا كلما حصره الوجود وكان قابلاً للنهاية فهو متناه ضرورة وما لا يتناهى لا يتصور وجوده سواء كان له ترتيب وضعي أو طبيعي أو لم يكن.

والبرهان على ذلك بحيث يعم الأقسام الأربعة أن كل كثرة لا تتناهى فلا تخلو إما أن تكون غير متناهية من وجه أو غير متناهية من جميع الوجوه والجهات وعلى القسمين جميعاً فإنا يمكننا أن نفصل منهما جزءاً بالوهم أو بالعقل فنأخذ تلك الكثرة مع ذلك الجزء شيئاً على حدة ونأخذها بانفرادها شيئاً على حدة فلا يخلو إما أن تكون تلك الكثرة مع تلك الزيادة مساوية للكثرة من غير الزيادة عدداً أو مساحة فيلزم أن يكون الزائد مثل الناقص ومساوياً له وهذا محال وإما أن لا يكون مساوياً له فيلزم أن يكون كثرتان غير متناهيتين وإحداهما أكبر والثانية أنقص وهو أيضاً محال وهذاالبرهان إن فرضته في جسم غير متناه من جميع الجهات أومن جهة واحدة فالعبارة عنه أن نقول لك أن تفرض نقطة من ذلك الجسم ويفصل منه مقداراً فتأخذ ذلك الجسم مع ذلك المقدار شيئاً على حدة وبانفراده شيئاً على حدة ثم نطبق بين النقطتين المتناهيتين في الوهم فلا يخلو إما أن يكونا بحيث يمتدان معاً مطابقين في الامتداد إلى ما لايتناهى فيكون الزائد والناقص متساويين وإماأن لا يمتدا بل يقصر أحدهما عنه فيكون متناهياً والقدر المفضول كان متناهياً أيضاً فيكون المجموع متناهياً أيضاً وقد فرضه غير متناه هذا خلف وكذلك إن فرضته في حركات غير متناهية أو أشخاص غير متناهية متعاقبة أو مجتمعة أو تفرض نفوساً غير متناهية معاً أو مجتمعة في الوجود فالعبارة عنه أن نقول لك أن تفرض حركة واحدة أو شخصاً واحداً وتفصل من الحركات أو الأشخاص مقداراً بالتوهم وتنسب الحركات الزائدة إلى الحركات الناقصة وتم البرهان من غير تفاوت بين الصورتين.

قال أبو علي بن سينا هاهنا فرق وهو أن الجسم له ترتيب وضعي أمكنك أن تعين فيه نقطة ثم ترتب عليها جواز الانطباق والامتداد إلى ما لا يتناهى وليس للحركات المتتالية ترتيب وضعي فإنها ليست معاً في زمان واحد فلا يمكنك أنتعين فيها حركة واحدة وترتب عليها جواز الانطباق لأن ما لا يترتب في الوضع أو الطبع

فلا يحتمل الانطباق. قيل له جوابك عن هذا الفرق من وجهين أحدهما أنك فرضت النقطة في الجسم والامتداد إلى ما لا يتناهى بالوهم وقدرت التطبيق أيضاً بالوهم فقدر وهما أن الحركات الماضية كأنها موجودة متعاقبة والأزمنة أيضاً كأنها موجودة وهماً متعاقبة على مثال خط موهوم لا يتناهى تركب من نقط متتالية والحدود في الحركات والأوقات في الأزمنة كالنقط في الخطوط والتعاقب كالتتالي والعلة التي لأجلها امتنع اللاتتناهي ووجب أن تتناهى فهو أنه مود إلى أنه يكون الأقل مثل الأكثر والناقص مثل الزايد وهذا موجود في الموضعين جميعاً ولذلك قال المتكلم أنا إذا فرضنا الكلام في اليوم الذي نحن فيه وقلنا ما مضى من الأيام غير متناه عندكم وما بقي أيضاً غير متناه والباقي والماضي متساويان متماثلان في عدم التناهي فلو فصلنا من الماضي سنةً وأضفناها إلى الباقي صار الماضي ناقصاً والباقي زايداً وهما متماثلان في نفي التناهي أدى ذلك إلى أن يكون الزايد مثل الناقص.

الوجه الثاني أنه لو لم يتحقق في الحركات والأشخاص ترتيب وضعي فقد تحقق فيها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات فإنها لا بد أن تكون متناهية بالاتفاق وذلك أن كل معلول فهو ممكن الوجود بذاته وإنما يجب وجوده بعلته في توقف وجوده على وجود علته والكلام في علته كذلك حتى يتناهى إلى علة أولى ليست ممكنة لذاتها كذلك نسبة كل والد إلى مولود نسبة العلة إلى معلولها فيتوقف وجود الولد على وجود الوالد وكذلك القول في الوالد فهلا قلت ينتهي إلى والد أول ومع ذلك فالأشخاص عندكم لا تتناهى ثم يعدد لكل شخص إنساني قد وجد نفس ناطقة وهي باقية مجتمعة في الوجود فالأشخاص إذاكانت لا تتناهى وجاز وجودها لأنها متعاقبة لامجتمعة معاً في الوجود فما قولك في النفوس فإنها مجتمعة وهي لا تتناهى فإن قال ليسلها ترتيب طبيعي ولا وضعي قيل إذا ترتبت الأشخاص والداً ومولوداً ترتبت النفوس أيضاً ذلك الترتيب لأن من العوارض واللوازم المعينة للنفوس كونها بحيث إن صدرت عن أشخاصها أشخاص فهذه النسبة باقية ببقائها ولذلك النوع ترتيب.

برهان آخر في أن مالا يتناهى من الحوادث والحركات لا يتحقق في الوجود: وذلك أنا نفرض الكلام في الدورة التي نحنفيها ولا شك أن ما مضى قد انتهى بها وما انتهى بشيء فقد تناهى ومعنى قولنا أنما مضى قد انتهى أنا إذا أردنا قصر النظر على ما نحن فيه وقطعناه عما سيأتي اقتضى ذلك تناهي الحركات الماضية إذ يتناهى الحركات الماضية لم يكن مشروطاً فيها لحوق الحركات الآتية فما من حركة توجد وتعدم إلا وقد انقضت حركات قبلها بلا نهاية فيوجد أبداً طرف منها متناهياً ويكون ذلك الطرف آخر الماضي وأولا لما بقي فكل حركة أو كل دورة فقد تحقق لها أول وآخر وإذا تناهى من طرف فقد تناهى من الطرف الثاني فالحركات كلها إذاً في ذواتها متناهية أولاً وآخراً وهي معدودة بالزمان والزمان هو العاد للحركات فالمعدود إذاً يتناهى أولاً وآخراً كذلك يلزم أن يتناهى العاد أولاً وآخراً يبقى أن يقال أهي متناهية عدداً أم لا قلنا وكل عدد موجود فهو قابل للزيادة والنقصان والأكثر والأقل فهو متناه وكل عدد موجود فهو متناه وهذا الحكم يجري في كل عدد موجود معاً كالنفوس الإنسانية أو متعاقبة كالأشخاص الإنسانية وعندهم النفوس غير متناهية عدداً وهي قابلة للزيادة والنقصان فإذا طبقت الأشخاص على النفوس تساوت لا محالة وإن نقصت من الأشخاص عدداً وطبقت الباقي على عدد النفوس فإن كان كل واحد منهما لا يتناهى كان الزائد مثل الناقص وإن كان يتناهى فقد حصل المقصود وتطبيق الخط على الخط كتطبيق العدد على العدد وتطبيق النفس على الشخص والحركات والمتحركات إذا تناهت ذاتاً وزماناً ومكاناً وعدداً وهذا قاطع لا جواب عنه ولا سؤال عليه.

ومن جملة الإلزامات على الدهرية أن حركات زحل وهو في الفلك السابع مثل حركات القمر وهو في الفلك الأول من حيث أن كل واحد من النوعين غير متناه ومعلوم بالضرورة أن حركات زحل أكثر من حركات القمر فهي إذاً مثلها وأكثر منها وذلك من أمحل المحال وأبلغ في التناقض.

فإن قيل إن قصرت مسافة فلك القمر عن فلك زحل فقد طال زمان القمر بمقدار قصر المسافة حتى قطع القمر فلكه بمثل ماقطع زحل فلكه فقد تساويا في

الحركة. قلنا وما قولكم فيحركة فلك زحل فإنها حركات المحيط وحركات فلك القمر حركات القطب فهما متساويان فيما لا يتناهى وحركات فلك زحل أضعاف حركات فلك القمر ولا جواب عنه. فإن قيل ألستم أثبت متفاوتاً في معلولات الله تعالى وفي مقدوراته فإن العلم عندكم متعلق بالواجب والجايز والمستحيل والقدرة لا تتعلق إلا بالجايز فكانت المعلومات أكثر والمقدورات أقل والقلة والكثرة قد تطرقتا إلى النوعين وهما غير متناهيين.

والجواب قلنا نحن لمنثبت معلومات أو مقدورات هي أعداد بلا نهاية بل معنى قولنا أنها لا تتناهى أي العلم صفة صالحة يعلم به ما يصح أن يعلم والقدرة صفة صالحة يقدر بها على ما يصح أن يوجد ثم ما يصح أن يعلم وما يصح أن يقدر عليه ليتناهى وليس ذلك عدد أنقص من عدد حتى يكون ذلك نقضاً لما ذكرناه وإنما الممتنع عندنا أعداد يحصرها الوجود وهي غير متناهية فنقول قد بينا أن ما لا يتناهى إنما يمكن تصوره في الوهم والتقدير لا في الوجود كالعدد يقال له أنه لا ينتهي تضعيفاً وليس نعني به أن العدد الغير متناه موجود محصور بمعنى أنك إذا قدرت أو توهمت ضعفاً فوق ضعف إلى ما لا يتناهى أمكنك ذلك كذلك المعلولات والمقدورات على التقدير الوهمي لا يتناهى ولصلاحية العلم أن يعلم به كل ما يصح أن يعلم ويخبر عنه يقال أن العلم لا يتناهى وكذلك لصلاحية القدرة أن قدر بها على كل ما يصح أن يقدر عليه يقال إن القدرة لا تتناهى فلا القدرة ولا العلم أمر بسيط ذاهب في الجهات لا يتناهى ولا المعلومات والمقدورات أعداد كثيرة لا تتناهى وهكذا ينبغي أن تفهم من معنى قولنا ذات الباري سبحانه لا تتناهى أي هو واحد لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه فلا يتطرق إليه نهاية بوجه من الوجوه.

شبه الدهرية قالوا إذا قلتم أن العالم محدث بعدأن لم يكن فقد تأخر وجوده عن وجود الباري تعالى فلا يخلو إما أن يتأخر بمدة أو لا بمدة فإن تأخر لا بمدة فقد قارن وجوده وجود الباري سبحانه وإن تأخر بمدة فلا يخلو إما إن تأخر بمدة متناهية أو بمدة غير متناهية فإن تأخر بمدة متناهية فقد وجبت ناهي وجود

الباري تعالى وإن تأخر بمدة غير متناهية فنفرض في تلك المدة موجودات لاتتناهى فإنه إن لم يمتنع مدة لا تتناهى لم يمتنع لم يمتنع عدة لا تتناهى.

والجواب قلنا هذاالكلام غير مستقيم وضعاً وتقسيماً أما الوضع فقولكم لو كان العالم محدثاً كان وجوده متأخراً فإن عنيتم به التأخر بالزمان فغير مسلم فإنا قد بينا أن التقدم والتأخر والمعية الزمانية تمتنع في حق الباري سبحانه.

وعلى هذا لم يصح بنا التقسيم عليه أنه متأخر بمدة أو لا بمدة فإن ما لا يقبل المدة ذاتاً ووجوداً لايقال له تقدم أو تأخر أو قارن بمدة أو لا بمدة فأحلتم علينا تقدماً وتأخراً ومعية زمانية للباري تعالى وإذا منعنا ذلك ألزمتم علينا مقارنة في الوجود وذلك تلبيس فإنا إذا منعنا التقدم والتأخر الزماني منعنا المقارنة الزمانية بل وجود الباري تعالى لايقال متقدم بالزمان كما لا يقال أيضاً فوق بالمكان ولا يقال مقارن بالزمان كما لا يقال مجاور للعالم بالمكان وإن عنيتم بالتأخر في الوجود أي الموجِد مفيد الوجود والموجَد مستفيد الوجود والموجِدلا أول لوجوده والموجَد له أول فهو مسلم ولايصح أيضاً بنا التقسيم عليه أنه تأخر بمدة أو لا بمدة.

فإن قيل لا بد من نسبة ما بين الموجِد والموجَد وإذا تحققت النسبة فبمدة متناهية أو غير متناهية. قلنا ولا بد من نفي النسبة بين الموجِد والموجَد إذ لو تحققت النسبة بمدة متناهية أوغير متناهية كان وجوده زمانياً قابلاً للتغير والحركة أليس لو قال القائل مانسبة واحد منا حيث حدث وله أول كان السؤال محالاً أليس لو قال القايل ما نسبة العالم منه تعالى حيث وجد وله نهاية أفيباينه أو يجاوره فإن باينه أفبخلا أو ببينونة تتناهى أم لا تتناهى كان السؤال محالاً كذلك نقول في المدة فإن الجزئي كالكلي والزمان كالمكان.

وجواب آخر عن التقسيم نقول ما المعنى بالمدة أهي عبارةعن أمر موجود أو عن تقدير موجود أم عن عدم بحت فإن كان أمراً موجوداً محققاً فهو من العالم فلا يكون قبل العالم وأيضاً الموجود إما قايم بنفسه أو قايم بغيره وعلى الوجهين جميعاً لا يمكن تقديره قبل العالم وإن كان أمراً مقدراً وجوده والتقديرات الوهمية

تجويزات وليس كلما يجوزه العقل أو يقدره الوهم يمكن وجوده جملة حاصلة فإن وجود عالم آخر وكذلك إلى ما لايتناهى مما يجوز يقدره الوهم وكذلك الأعداد التي لا تتناهى مما يقدره الوهم لا مما يجوزه العقل وبالجملة الجايزات كلها لا يمكن أن توجد جملة حاصلة فيكون ما لايتناهى مما يحصره الوجود وذاك محال فعلم أن تقدير أزمنة غير متناهية لا يكون كالتحقيق ومايمكن وجوده جملة معاً أو متعاقباً لا يمكن أن يكون مشحوناً بما لايتناهى وإن كانت المدة عبارة عن عدم بحت فلا يتناهى ولا لا يتناهى في عدم البحت.

وجواب آخر لم قلتم أن المدة لو كانت متناهية لتناهى وجود الباري تعالى فإن تناهي المدة كتناهي العالم مكاناً وهو مصادرة على المطلوب الأول وتعبير عن محل النزاع ثم تناهي العالم مكاناً ليس يقتضي تناهي ذات الباري تعالى لأنه لا مناسبة بينه وبين المكانيات والمكان كذلك تناهي العالم زماناً لايقتضي تناهي وجود الباري تعالى لأنه لا مناسبة بينه وبين الزمانيات والزمان ولم قلتم أن المدة لو لم تكن متناهية في التقدير العقلي أمكن أن يوجد فيها موجودات في التحقيق الحسي.

شبهة أخرى قال ابن سينا حكاية عن أرسطاطاليس كل حادث عن عدم فإنه يسبقه إمكان الوجود ضرورة وإمكان الوجود ليس هو عدماً محضاً بل هو أمر ماله صلاحية الوجود والعدم ولن يتصور ذلك إلا في مادة فكل حادث فإنه يسبقه مادة ثم تلك المادة المتقدمة لا تتصور إلا في زمان لأن قبل ومع لا يتحقق إلا في زمان والمعدوم قبل هو المعدوم مع وليس الإمكان قبل هو الذي يقارن الوجود فهو إذاً متقدم تقدماً زمانياً والعالم لو كان حادثاً عن عدم لتقدمه إمكان الوجود في مادة تقدماً زمانياً فهو إما أن يتسلسل فهو باطل وإما أن يقف على حد لا يسبقه إمكان فلا يسبقه عدم فيكون واجباً بغيره وهو ما ذهبنا إليه وهذه الشبهة هي التي أوقعت المعتزلة في اعتقاد كون المعدوم شيئاً وعن هذا قصروا الشيئية في الممكن وجوده لا المستحيل ثبوته.

والجواب أنا قد بينا أن معنى الحدوث عن عدم أنه هوالموجود الذي له أول لا الإمكان السابق عليه ليس يرجع إلى ذات وهو شيء حتى يحتاج إلى مادة بل هو أمر راجع إلى التقدير الذهني لأن ما لا يجوز وجوده لايتحقق له ثبوت وحدوث والقبلية والمعية راجعة أيضاً إلى التقدير العقلي وإنما نتصور نحن من حدوث العالم ما يتصورونه من حدوث النفس الإنسانية حادثة لها أول لا عن شيء حتى يمكن أن يقال أنها مسبوقة بالعدم أي لم تكن فكانت وهي ممكنة الوجود في ذاتها وإمكانها لا يستدعي مادة تسبقها فإن ذلك يودي إلى أن يكون وجودها مادياً فعلم أن الإمكان من حيث هو إمكان ليس يستدعي مادة وسبقه على الموجود الحادث ليس إلا سبقاً في الذهن سميتموه سبقاً ذاتياً وذلك السبق ليس سبقاً زمانياً وكذلك القول في المعلول الأول وساير النفوس فإنها ممكنة الوجود بذواتها وإمكان وجودها سابق على وجودها سبقاً ذاتياً وكذلك القول في الجسم الأول الذي هو فلك الأفلاك ونقول أن كلحادث حدوثاً زمانياً أو حدوثاً ذاتياً على أصلكم فإنه يسبقه إمكان الوجود فإن الموجود المحدث قد تردد بين طرفي الوجود والعدم وهذا التردد والسبق والإمكان كله يرجع إلى تقدير في الذهن وإلا فالشيء في ذاته على صفة واحدة من الوجود لكن الوجود باعتبار ذاته انقسم إلى ما يكون وجوده لوجود هو له لذاته أي هو غير مستفاد له من غيره فيقال الوجود أولى به وأول ما يكون وجوده لوجود هو له من غيره فيقال الوجود ليس أولى به ولا أول وهذا الوجود لم يتحقق إلا أن يكون له أول مسبوق بوجود لا أول له ويكون له في ذاته إمكان الوجود يعبر عنه بأنه مسبوق بإمكان الوجود لا أنه وجود يسبقه إمكان الوجود بل الوجود في ذاته وجود ممكن فقد وجد ها هنا سبقان أحدهما سبق وجود الموجود والثاني سبق إمكان الوجود ولكننا بعدما بحثنا عن السبق الثاني لم نعثر على معنى إلا أن الوجود المستفاد لن يتحقق إلا بأن يكون ممكناً في ذاته مقدراً فيه تردد بين طرفي الوجود والعدم واحتاج إلى مرجح لولاه لما حصل له وجود فلو كان كل حادث محتاجاً إلى سبق إمكان وكل إمكان محتاجاً إلى مادة وكل مادة إلى زمان تسلسل القول فيه فيقال وتلك المادة والزمان يحتاجان إلى مادة وزمان ولما حصل وجود حادث أصلاً فبطل الأصل الذي وضعوا الكلام عليه بل لا بد من منتهى ينتهي إليه فيكون مبدعاً لا من شيء ويكون

ممكناً في ذاته ولا يستدعي إمكانه مادةً وزماناً فهكذا يجب أن يتصور معنى سبق الإمكان وسبق العدم وسبق الموجد فإن الموجِد يسبق بوجوده من حيث وجوده ويلزم ذلك أن يسبق العدم والإمكان في الموجد سبقاً تقديرياً وقد تقرر الفرق بين التقدم الذاتي والتقدم الوجودي فتأمل ذلك.

شبهة أخرى اعتمد عليها أبو علي بن سينا قال: أسلم أن العالم بما فيه من الجواهر والأعراض جايز الوجود لذاته لكن كلامنا في أنه هل هو واجب الوجود بغيره دايم الوجود بدوامه قال والجايز أن لايوجد وأن يوجد وإذا تخصص بالوجود احتاج إلى مرجح لجانب الوجود والحال لا يخلو إما أن يقال ما يجوز أن يوجد عن المرجح يجب أن يوجد حتى لا يتراخى عنه وإما أن يقال لا يجب أن يوجد حتى يتراخى عنه ثم يوجد بعد أن لم يوجد لكن العقل الصريح الذي لم يكذب يقضي أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها واحدة وهي كما كانت وكان لا يوجد عنها شيء فيما قبل مع جواز أن يوجد وهي الآن كذلك فالآن لا يوجد عنها شيء وإذا كان قد وجد فقد حدث أمر لا محالة عن قصد وإرادة وطبع وقدرة أو تمكن وغرض أو سبب من الأسباب ثم لا يخلو ذلك السبب إما أن يحدث في ذاته صفة أو يحدث أمراً مبايناً عنه والكلام في ذلك الحادث على أيوجه كان كالكلام في العالم فإذاً لا يجوز أن يحدث أمر ما وإذا لم يجز فلا فرق بين حال أن يفعل وبين حال أن لا يفعل وقد وجد الفعل فهو خلف وإنما ألزمنا هذا لأن اوضعنا في التقدير العقلي ذاتاً معطلة عن الفعل وهو باطل فنقيضه حق.

والجواب قلنا أنتم مطالبون بإثبات ثلث مقدمات إحداها إثبات جواز وجود العالم في الأزل والثانية إثبات أن ما يجوز وجوده يجب وجوده والثالثة إثبات سبب حادث لأمر حادث.

أما الأولى فنحن قد بينا استحالة وجود أمر جايز في ذاته مع وجود موجود واجب في ذاته في الأزل من وجهين أحدهما استحالة اقتران وجود ما لا أول له مع وجود ما له أول فإن الجمع بينهما من المحالات والوجود الواجب لذاته يجب أن

يتقدم الوجود الجايز لذاته تقدماً ما في وجوده بحيث يكون الواجب موجوداً ولا وجود معه لا من حيث الوجود ولا من حيث الذات ولا من حيث الزمان ولا من حيث الرتبة والمكان ولا من حيث الفضيلة وبالجملة فحيث ما تحقق الجواز والإمكان في شيء تحقق نفي الأزلية عنه وإثبات الأولية له واقتران الأزلية والأولية في شيء واحد محال وقولكم العالم جايز الوجود وكل جايز وجوده يجب وجوده أزلاً وأبداً جمع بين قضيتين متناقضتين ومن اعترف بالجواز والإمكان فقد سلم المسئلة من كل وجه فإن الشيء إذا تطرق إليه الجواز في الوجود من وجه تطرق إليه الجواز من ساير الوجوه أعني الوقت والمقدار والشكل إذا كان الموجود قابلاً لها أو لواحد منها والداير بين وجوه الجواز إذا تخصص بأحد الجايزين دون الثاني احتاج إلى مخصص وانتفى الوجوب والدوام عنه.

وأما الوجه الثاني في بيان الاستحالة أن الحوادث التي لا تتناهى قد تبين استحالتها. فإن قيل ما المانع من وجود العالم في الأزل كان الجواب استحالة حوادث لا تتناهى لما بينا من البرهان الدال عليه.

وأما الكلام على المقدمة الثانية وهي أن ما يجوز وجوده يجب وجوده. قلنا هذا الكلام أولاً متناقض لفظاً ومعنى أما اللفظ فإن الجواز والوجوب متناقضان إلا أن يقال أنما يجوز وجوده في ذاته يجب وجوده بغيره قيل وهذا أيضاً باطل فإن الوجوب بالغير إنما يكون بإيجاب الغير والجايز إنما يحتاج إلى الواجب في وجوده لا في وجوبه فيكون وجوده بايجاد الغير ثم يلزمه من حيث النسبة وجوبه وقد تبين هذا المعنى فيما قبل وأما التناقض من حيث المعنى فهو أن الجايز وجوده مما لا يتناهى فلو كان ما جاز وجوده وجب وجوده لوجد ما لا يتناهى دفعةً واحدة وإذا شرط الترتيب في الذوات حتى حصل في الوجود أول ثم ثان ثم ثالث ثم ينتهي إلى موجودات محصورة كذلك يشترط الترتيب في الموجود حتى حصل موجود له أول ثم ثان ثم ثالث فالترتيب في الذوات تقدماً وتأخراً كالترتيب في الموجودات أولاً وآخراً وهذا بناء على ما ذكرناه من إثبات قسم آخر في أقسام التقدم والتأخر وذلك واجب الرعاية.

وأما الكلام في المقدمة الثالثة وهي المغلطة الزباء والداهية الدهيا وكثيراً ما كنا نراجع أستاذنا وإمامنا ناصر السنة صاحب الغنية وشرح الإرشاد أبا القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري فيها ويتكلم عليها فما يزيد فيها على أن إثبات وجه فاعلية الباري سبحانه وتعالى مما يقصر عن دركه عقول العقلا ثم الذي كان يستقر كلامه عليه إن قال ثبت جواز وجود العالم عقلاً وثبت حدوثه دليلاً ويعرف أن ما حدث بذاته فيجب نسبة حدوثه إلى واجب الوجود بذاته والخصم إنما يطالب بوجه النسبة فإن الموجد إذا كان لا يوجد وأوجد فنسبة الحادث إليه قبل الإيجاد كنسبته إليه حال الإيجاد وبعده ولم يحدث أمر ما ولا سبب فلم وجد ولم أوجد وبالجملة فما معنى الإيجاد والإبداع إن قلت انه علم وجوده في هذا الوقت وأراد وجوده فيه قيل العلم عام التعلق والإرادة عامة التعلق فنسبة وجوده إلى الإرادة العامة في هذاالوقت على هذا الشكل كنسبة وجوده في غير هذا الوقت على غير هذاالشكل وكذلك القول في القدرة فإنها في عموم تعلقها كالإرادة والعلم فلا خصوص في الصفات فكيف يختص الفعل وهذا الموضع منشأ ضلال بعض المتكلمين فإن الكرامية أثبتواحوادث في ذات الباري تعالى من الإرادة والقول وهي التي تخصص العالم بالوجود دون العدم والمشية القديمة تتعلق عندهم تعلقاً عاماً والإرادة تعلق تعلقاً خاصاً وفرقوا بين الأحداث والمحدث والخلق والمخلوق والمعتزلة أثبتوا إرادات حادثة لا في محل هي التي تخصص العالم بالوجود دون العدم ولم يفرقوا بين الأحداث والمحدث والخلق والمخلوق والأولى أن نسلك في حل الإشكال طريق إبطال مذهب الخصم ثم نشير إلى ما يلوح للعقل من معنى الإيجاد.

فنقول اتفقنا على أن العالم جايز لذاته محتاج إلى مرجح لجانب الوجود على العدم فالمرجح لا يخلو إما أن يرجح من حيث هو ذات أو من حيث هو وجود ويلزم عليه أمران أحدهما أن يكون كل ذات وكل وجود مرجحاً والثاني أن يحدث ما يجوز وجوده مما لا يتناهى فان نسبة الجميع إلى الذات والوجود نسبة واحدة والوجهان محالان وإما أن يرجح من حيث هو ذات أو وجود على صفة أو على اعتبار ووجه فان يرجح من حيث هو وجود على صفة فقد سلمت المسئلة وبطل الايجاب الذاتي وإن يرجح من حيث هو وجود على وجهكما قال الخصم أنه واجب الوجود

لذاته وإنما أوجب من حيث أنه واجب لذاته وهو وجود على وجه فهو أيضاً باطل فإن وجوب الوجود لذاته معناه أمر سلبي أي وجوده غير مستفاد من غيره ومن فهم وجوداً غير مستفاد لم يلزمه أن يفهم أنه مفيد غيره وكذلك من فهم أنه عالم أو عقل وعاقل كما قال الخصم لم يلزم منه أن يفهم منه أنه موجد مفيد الوجود غيره لأن معنى كونه عقلاً عند الخصم معنى سلبي أيضاً أي مجرد عن المادة وبأن يكون مجرداً عن المادة لا يلزم أن يكون مفيد الوجود لغيره فبطل الإيجاب الذاتي من كل وجه وتعين أنه إنما أوجد لكونه على صفة ولتلك الصفة من حيث ذاتها صلاحية التخصيص والإيجاد عموماً بالنسبة إلى ما حصل على الهيئة التي حصل وبالنسبة إلى غيرها نسبة واحدة ولها أيضاً خصوص وجه بالنسبة إلى ما حصل دون ما لم يحصل وذلك الخصوص لها عندإضافتها إياها إلى غيرها.

فنقول لما علم الباري وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه أراد وجوده في ذلك الوقت فالعلم عام التعلق بمعنى أنه صفة صالحة لأن يعلم به جميع ما يصح أن يعلم والمعلومات لا تتناهى على معنى أنه علم وجود العالم وعلم جواز وجوده قبل وبعد على كل وجه يتطرق إليه الجواز العقلي والإرادة عامةالتعلق بمعنى أنها صفة صالحة لتخصيص ما يجوز أن يخصص به والمرادات لا تتناهى على معنى أن وجوه الجواز في التخصيصات غير متناهية ولها خصوص تعلق من حيث أنها توجد وتوقع ما علم وأراد وجوده فإن خلاف المعلوم محال وقوعه فالصفات كلها عامة التعلق من حيث صلاحية وجودها وذواتها بالنسبة إلى متعلقاتها إلى ما لا يتناهى خاصة التعلق من حيث نسبة بعضهاإلى بعض والإرادة لا تخصص بالوجود إلا حقيقة ماعلم وجوده والقدرة لا توقع إلا ما أراد وقوعه وتعلقات هذه الصفات إذا توافقت على الوجه الذي ذكرناه حصل الوجود لامحالة من غير تغيير يحصل في الموجد وإنما يتعذر تصور هذا المعنى علينا لأن المنحس من أنفسنا إيجاداً وإبداعاً ولا كانت صفاتنا عامة التعلق فعلمنا إذاً لم يتعلق إلا بمعلوم واحد ولم تتعلق إرادتنا إلا بمراد واحد ولا قدرتنا إلا بمقدور واحد لا على سبيل الإيجاد ولن يتصور بقاصفاتنا لكونها إعراضاً فيتقاضى عقلنا وحسنا حدوث سبب لحدوث أمر حتى لو قدرنا علماً وإرادةً وقدرةً لها عموم التعلق بمتعلقات لاتتناهى على معنى صلاحية كلصفة

لمتعلقها وقدرنا صلاحية قدرتنا للإيجاد وقدرنا بها الصفات فعلمنا وجود شيء بقدرتنا وإراداتنا في وقت مخصوص ودخل الوقت لا نشك أنالشيء يقع ضرورة من غير أن تتغير ذاتنا أو يحدث أمر أو سبب لم يكن وهذا كما يقدره الخصم في العقل الفعال وفيضه فإنه يقول هو عام الإفاضة واهب للصور على الإشاعة من غير تخصيص ثم يثبت له نوع خصوص بالإضافة إلى القوابل والشرايط التي تتكون فتحصل استعداداً في القوابل فيختص الفيض بقابل مخصوص على قدر مخصوص فخصوص الفيض بسبب خارج عن ذات المفيض لا يقدح في عموم الفيض باعتبار ذاته على أن الإيجاب الذاتي عند الخصم فيض ذاتي هو وجود عام لا خصوص فيه ولكنه إنما يفيض منه واحد ثم من الواحد يفيض عقل ونفس وفلك ومن كل عقل ونفس عقل ونفس حتى ينتهي بالعقل الأخير ثم يفيض منه الصور على الموجودات السفلية وتنتهي بالنفس الناطقة.

فنقول ما الموجب لحصر الموجودات في هذه الذوات ولا خصوص في الفيض وإن تناهي الموجودات عدداً ومكاناً كتناهي الموجودات بدايةً وزماناً. فإن قلتم أن الخصوص عندنا يرجع إلى قبول الحوامل فيقدر الفيض بمقدارها. قيل وكلامنا في أصل الحوامل لم انحصر في عدد معلوم فلم انحصرت السماوات في سبع أو تسع ولم انحصرت العناصر في أربعة ولم انحصرت المركبات في عدد معلوم ولم تناهت هذه الموجودات فهلا ذهبت السموات إلى غير نهاية مكاناً كما ذهبت حركاتها إلى غير نهاية زماناً.

فإن قلتم منعنا من ذلك برهان عقلي على أن العالم متناه مكاناً قلنا ومنعنا عن ذلك أيضاً ذلك البرهان بعينه كما بينا وكلما ذكرتموه في العناية الإلهية التي أوجبت ترتيب الموجودات على نظامها الأكمل نقدره نحن في الإرادة الأزلية التي اقتضت تخصيص الموجودات على النظام الذي علمه أو ليس لم يكف على أصلكم مجرد وجود مطلق حتى خصصتم بالوجوب ولم يكف الوجوب حتى خصصتم بالتعقل ولم يكف التعقل حتى خصصتم بالعناية ثم عدتم فقلتم هذه صفات إضافية أو سلبية لا توجب تكثراً في ذاته وتغيراً فما سميتموه تعقلاً نحن

نقول هو علم أزلي وما سميتموه عناية نحن نقول هو إرادة أزلية فكما أن العناية عندكم ترتبت على العلم فعندنا الإرادة إنما تتعلق بالمراد على وفق العلم فلا فرق بين الطريقين إلا أنهم ردوا معاني الصفات إلى الذات وعند المتكلمين معاني الصفات لا ترجع إلى الذات فالأولى بالمناظرة في هذه المسئلة أن يدفع الخصم إلى تعيين محل النزاع وتبيين مذهبه فيستفيد بذلك بطلان مذهب الخصم فإن يقول أول ما صدر عن الباري تعالى فهو العقل الأول لأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد ثم العقل أوجب عقلاً آخر ونفساً وجسماً هو فلك الأفلاك ويتوسط كل عقل عقلاً ونفساً وفلكاً حتى انتهت الأفلاك بالفلك الأخير الذي يديره العقل الفعال الذي هو واهب الصور في العالم ويتوسط العقول السماوية والحركات الفلكية حدثت العناصر ويتوسطها حدثت المركبات وآخر الموجودات هي النفس الإنسانية لأن الوجود ابتدأ من الأشرف فالأشرف حتى بلغ إلى الأخس وهو الهيولي ثم ابتدأ من الأخس فالأخس حتى بلغ الأشرف فالأشرف وهو النفس الناطقة الإنسانية.

فيقال لهم هذه الموجودات السفلية على هيئتها وأشكالها من أنواعها وأصنافها التي تراها أوجدت دفعة واحدة أم على ترتيب فإن وجدت دفعة واحدة بطل الترتيب الذي أوجده في وجود الموجودات وإن حصلت على ترتيب شيئاً بعد شيء فأنى تحقق سبق ذاتي وتأخر ذاتي بين المعلول الأول والمعلول الأخير.

ونقول ما نسبة المعلول الأخير إلى المعلول الأول من حيث الزمان وهما وإن كانا في ذواتهما غير زمانيين إلا أن النفس الإنسانية حدثت حدوثاً لم تكن قبل ذلك موجودة فتحقق لها أول فما نسبة أولية النفس إلى العقل الأول فإن كان بينهما نفوس غيرمتناهية حدثت في أزمنة غير متناهية كان غيرالمتناهي محصوراً بين حاصرين وذلك محال وإن كانت متناهية فبطل قولهم أن الحوادث لا تتناهى إذ لو كانت الحركات السماوية غير متناهية كانت الموجودات السفلية غير متناهية أيضاً وحصل من نفس بيان المذهب بطلانه ثم هم منازعون في الترتيب الذي ذكروه فإن أصحابهم قد اختلفوا في المبادي اختلافاً ظاهراً فمنهم من قال أول

الموجودات هو العنصر ثم العقل ثم النفس ثم الجسم ومنهم من قال العقل ثم النفس ثم الهيولي ثم الأفلاك ثم العناصر ثم المركبات كما سيأتي بيان ذلك.

شبهة من شبه برقلس قال: الباري سبحانه جواد بذاته وعلة وجود العالم جوده وجوده قديم لم يزل فيلزم أن يكون وجود العالم قديماً لم يزل قال ولا يجوز أن يكون مرة جواداً ومرة غير جواد فإنه يوجب التغير في ذاته قال ولا مانع من فيض جوده إذ لو كان مانع لما كان من ذاته إذ المانع الذاتي مانع أبداً وقد تحقق الجود بإيجاد الموجود فهو خلف ولو كان المانع من غيره كان الغير هو الحامل لواجب الوجود وواجب الوجودلا يحمل على شيء ولا يمنع من شيء.

شبهة أخرى تقارب هذه الشبهة قال ليس يخلو الصانع من أن يكون لم يزل صانعاً بالفعل أو لم يزل صانعاً بالقوة فإن كان الأول فالمصنوع معلول لم يزل وإن كان الثاني فما بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلابمخرج ومخرج الشيء من القوة إلى الفعل غير ذات الشيء فيجب أن تتغير ذات الصانع لم غيرو ذلك باطل.

شبهة أخرى قال كل علة لا يجوز عليها التحرك والاستحالة فإنما تكون علة من جهة ذاتها لا من جهة الانتقال من غيرها وكل علة من جهة ذاتها فمعلولها من جهة ذاتها وإذا كانت ذاتاً لم تزل فمعلولها لم يزل.

والجواب قلنا ما المعنى بقولك الباري تعالى جواد بذاته وما معنى الجود فإن عندنا وعندكم الجود ليس صفة ذاتية زايدة على الذات بل هو صفة فعلية والصفات عندكم إما أن تكون سلوباً كالقديم والغنى فإن معنى القديم نفي الأولية ومعنى الغنى نفي الحاجة وأما أن تكون إضافات كالخالق والرازق على اصطلاحنا والمبدئ والعلة الأولى على اصطلاحكم وليس لله صفة وراء هذين المعنيين فالجود من قسم الإضافة لا من قسم السلب فلا فرق إذاً بين معنى المبدئ وبين معنى الجود ومعناهما الفاعل الصانع فكأنكم قلتم صانع بذاته وهو محل النزاع ومصادرة على المطلوب الأول فإن الخصم يقول ليس فاعلاً لذاته وفعله ليس قديماً لم يزل وفيه وقع الخلاف غيرت العبارة من الفعل إلى الجود وجعلته دليل

المسئلة وإذا كان معنى الجود راجع إلى الفعل والإيجاد فقوله مرة هو جواد ومرة غير جواد كقوله مرة فاعل ومرة غير فاعل وذلك أيضاً محل النزاع فلم يجب أن يقال انه يوجب التغير.

وإنما حل الشبهة فيه من وجهين أحدهما أن الفعل إنما امتنع في الأزل لا لمعنى يرجع إلى الفاعل بل لمعنى راجع إلى نفس الفعل حيث لميتصور وجوده فإن الفعل ماله أول والأزل ما لا أول له واجتماع ما لا أول له مع ماله أول محال فهو تعالى جواد حيث يتصور الجود ولا يستحيل الموجود أليس لو عين الشخص في زماننا فيقال يجب أن يوجد أزلاً لأن الباري سبحانه جواد لذاته كان السؤال محالاً لأن الموجود المعين استحال وجوده فيما لم يزل فاستحالة وجود الموجود هو المانع لفيض الوجودلا منعاً يكون ذلك حملاً أو زجراً بل هو ممتنع في ذاته وهكذا لو أوجد ما أوجده أولاً أو أوجد جميع الموجودات معاً من غير ترتيب واحد على واحد كلذلك غير جايز عند الخصم ولم يقدح في كونه جواداً هذا كما يقدره المتكلم أن الباريس بحانه يوصف بالقدرة على ما يجوز وجوده وإما ما يستحيل وجوده فلا يقال الباري تعالى ليس قادراً عليه بل يقال المستحيل في ذاته غير مقدور فلا يتصور وجوده.

وهذا هو الجواب أيضاً عن قولهم لو لم يكن صانعاً فصار صانعاً كان صانعاً بالقوة فصار صانعاً بالفعل وتغيرت ذاته. فإنا نقول إنما لم يكن صانعاً لم يزل لأن الصنع في مالم يزل مستحيل الوجود وإذا استحال وجود الشيء في نفسه ولذاته لم يكن مقدوراً فلايكون مصنوعاً قط وإذا استحال وجود الشيء لمعنى آخر كان جايزاً في ذاته فإذا زال ذلك المعنى تحقق الجواز فصار مقدوراً فيكون مصنوعاً والصنع لم يزل إنما استحال لنفي أولية الأزل وإثبات أولية الصنع فكان الجمع بينهما محالاً فإذا نفيت الأزلية تعينت الأولية فتحقق الجواز فصح المقدور فوجد المصنوع.

وكذلك الجواب عن الشبهة الثالثة أنه علة لذاته فإن معنى كونه علة أي مبدئ لوجود شيء وإنما الممتنع وجود المعلول مع العلة معية بالذات فإن ذلك يرفع العلية والمعلولية وكذلك نقول يستحيل وجود المعلول مع العلية معية بالزمان فإن

ذلك يوجب كون العلة زمانية قابلة للتغير وذلك محال أيضاً فيجب أن يتقدم في الوجود لأن وجود الباري سبحانه وجود لذاته غير مستفاد من غيره ووجود العالم مستفاد منه والمفيد أبداً يتقدم في الوجود.

أما الوجه الثاني في حل الشبهة أن نطالبهم أولاً: فنقول بما عرفتم أنه سبحانه يجب أن يكون جواداً لذاته قالوا لأن موجوداً ما يفعل أكمل من موجود لايفعل وإن تصدر عنه موجودات أشرف من أن لا تصدر.

قيل له لو عكس الأمر عليكم أن الموجود الذي لا يفعل أكمل فما جوابكم عنه إذ ليس هذا من القضايا الضرورية خصوصاً في موجود يكون كماله بذاته لا بغيره وإنما يصدر عنه فعل لو صدر لا لغرض ولا ليكتسب به حمداً ولا أمراً ما يتعلق بالتناقل لعمري لو كان موجودان أحدهما كماله بذاته والآخر كماله من غيره شهد العقل بالضرورة أن الذي كماله بالذات أشرف من الذي كماله بغيره والموجود الذي لو لم يفعل فعلاً كان ناقصاً فليس بكامل الذات بل هو ناقص مستكمل من غيره فلم يصح أن يكون واجب الوجود لذاته.

وأما حل الشبهة الثانية نقول ما المعنى بقولكم إذا لم يكن صانعاً فصار صانعاً فقد تجدد أمر فنقول تجدد في ذات الصانع أمر أم تجدد أمر في غير ذاته والأول غير مسلم والثاني مسلم وهو محل النزاع. وقولهم كان صانعاً بالقوة أيضاً مشترك فإن القوة يراد بها الاستعداد المجرد ويراد بها القدرة والأول غير مسلم والثاني مسلم وهو محل النزاع ولا يحتاج إلى مخرج إلى الفعل.

وأما حل الشبهة الثالثة قال كل علة لا يجوز عليها التحرك والاستحالة فإنما تكون علة من جهة ذاتها غير مسلم بل هو باطل على أصله بالعقل الأول فإنه لا يجوز عليه التحرك والاستحالة وليس علة من جهة ذاته بل هو معلول الواجب الوجود وعلة منجهة كونه واجباً به لا بذاته وكذلك العقول المفارقة لا تقبل الحركة والاستحالة وليست عللاً من جهة ذواتها.

ومما يعتمد في إثبات حدث العالم أن نفرض الكلام في النفوس الإنسانية ونثبت تناهيها عدداً ثم ترتب عليها تناهي الأشخاص الإنسانية وترتب عليها حدوث الأمزجة وتناهيها ثم نرتب عليها تناهي الحركات الدورية الجامعة للعناصر ثم ترتب عليها تناهي المتحركات والمحركات السماوية فثبت حدث العالم بأسره وهي أسهل الطرق وأحسنها.

فنقول قد تقرر في أوايل العقول إن كل عدد أو معدود موجود بالفعل إذا كان غير متناه بالفعل فإنه لا يقبل الزيادة والنقصان وإن الزايد لايكون مثل الناقص قط ولا يمكن أن يكون شيء أكبر من مقدار غير متناه لموجود وجد وغير المتناهي لا يتضاعف بما لا يتناهى وإن ما يتناهى من طرف يتناهى من سائر الأطراف والنفوس الإنسانية عند القوم موجودات بالفعل مجتمعة في الوجود وهي قابلة للزيادة والنقصان فإن الزمان الذي نحن فيه قد اشتمل على أشخاص إنسانية متناهية ولكل شخص نفس إذا أضفت تلك النفوس إلى ما مضى من الأشخاص التي بقيت نفوسها كانت الأوائل منها أنقص وهي مع الزيادة أزيد وكذلك في كل زمان وساعة تتزايد النفوس أبداً وما قبل الزيادة في كل وقت يستحيل أن يكون غير متناه وذلك لأن نسبة ما مضى إلى الحاصل كنسبة الناقص إلى الزايد وحيث ما تمادى إلى الأول صار أنقص كما إذا تمادى إلى الآخر صار أزيد ومثل هذا مستحيل فيما لا يتناهى موجوداً بالفعل محصوراً في الوجود نعم ربما يظن في الموجودات المتعاقبة في الوجود أنها لا تتناهى قبل آخر وآخراً بعد أول وأنها إذا جازت غير متناهية آخراً جازت غير متناهية أولاً وهذا الظن وإن كان خطأ عند العقل إلا أن الخيال ربما يعين هذا الرأي لكن الفرض إذا كان في موجودات غير متناهية مجتمعة في الوجود لا متعاقبة أعداداً ومعدودات بالفعل لا بالقوة فيلزمها ضرورة ألا تقبل الزيادة والنقصان إذ لو قبلت وهي غير متناهية لكان الزايد مثل الناقص.

والذي يوضحه أن كل جملة موجودة الآحاد بالفعل إذا زيد عليها عدد معلوم أو نقص منها عدد محصور صار ما لايتناهى أكثر مما كان أو أنقص.

فنقول إذا دخل ما لا يتناهى في الوجود من النفوس فالباقي من النفوس التي لم تدخل في الوجود بعد أما إن كانت متناهية أو غير متناهية فإن لم تكن متناهية فقد تضاعف مالا يتناهى بما لا يتناهى وذلك محال وإذا كانت متناهية فإذا زيدت على غير المتناهي صارت الجملة أكثر من المقدار الأول وقد علم أن غير المتناهي الموجود لا يكون شيء أكثر منه وهذا أكثر منه فهو خلف ثم يلزم أن يكون الباقي على نسبة عددية إذ هي موجودة بالفعل أما نسبة النصف أو الثلث أو الربع أو غير ذلك من النسب وإذا كانت الجملة غير متناهية بالفعل استحال تقدير النسبة إليها فإن ما لا يتناهى لا نصف له ولا ثلث ولا ربع وإذا تحققت النسبة دل ذلك على أن الجملة محصورة معدودة متناهية وليس يلزم على ما ذكرناه كون العدد غير متناه فإنا لا نسلم ذلك في عدد معلوم موجود ومعنى قولنا أن العدد لا يتناهى انه في التقدير الوهمي لا يتناهى أي الوهم يعجز عن بلوغ حد ونهاية فيه فيحكم العقل انه لا نهاية له وكما أن العدد على الإطلاق معلوم من غير ربط بمعدود وكذلك النصف والثلث والربع على الإطلاق معلوم من غير نسبة إلى ما لا يتناهى إنما المستحيل إثبات أعداد موجودة غير متناهية فإن كل موجود معدود فهو محدود وإذا تحقق بطلان النفوس الغير متناهية وكانت كل نفس متعلقة ببدن تحقق بطلان الأبدان الغير متناهية ثم إذا تناهت الأبدان والنفوس الإنسانية تناهت الامتزاجات العنصرية فتناهت الحركات الدورية السماوية فتناهت المتحركات العلوية فتناهت المحركات الروحانية فتناهى العالم بأسره فكان له أول منه ابتداء فأما تقدير عدم عليه يمكن أن يكون قبله فهو تقدير خيالي كتقدير خلا وراء العالم يمكن أن يكون فيه فالخلا بالنسبة إلى العالم مكاناً كالعدم بالنسبة إليه زماناً وتقدير بينونة وراءالعالم غير متناهية كتقدير أزمنة قبل العالم غير متناهية.

ولو سأل سائل هل يمكن تقدير عالم آخر وراء هذا العالم ووراء ذلك العالم عالم آخر إلى ما لا يتناهى كان السؤال محالاً كذلك لو سأل هذا هل يمكن تقدير هذاالعالم أو عالم آخر قبله بزمان وقبل ذلك القبل بزمان إلى ما لا يتناهى كان السؤال أيضاً محالاً فليس قبل العالم إلا موجده ومبدعه قبلية الإيجاد

والإبداع لا قبلية الإيجاب بالذات ولا قبلية الزمان كما ليس فوق العالم إلا مبدعه فوقية الإبداع والتصرف لا فوقية الذات ولا فوقية المكان والله المستعان.

2. **القاعدة الثانية:** في حدوث الكائنات بأسرها بأحداث له سبحانه وفيها الرد على المعتزلة والثنوية والطبايعيين والفلاسفة وفيها تحقيق الكسب والفرق بينه وبين الإيجاد والخلق مذهب أهل الحق من أهل الملل وأهل الإسلام أن الموجد لجميع الكائنات هو الله سبحانه فلا موجد ولا خالق إلا هو والفلاسفة جوزوا صدور موجود من غير الله تعالى بشرط أن يكون وجود ذلك الغير مستنداً إلى وجود آخر ينتهي إلى واجب الوجود بذاته ثم هم مختلفون في انه هل يجوز أن يصدر عنه أكثر منواحد فذهب أكثرهم إلى انه واحد من كل وجه فلا يصدر عنه إلا واحد.

ثم اختلفوا في ذلك الواحد فقال بعضهم هو العقل وقال بعضهم هو العنصر ثم العقل واختلفوا في الصادرعن المعلول الأول فقال بعضهم هو النفس وقال بعضهم هو عقل آخر ونفس وفلك هو جسم وكذلك يصدرعن كل عقل عقل حتى انتهى بالعقل الذي هو مدير فلك القمر الفعال الواهب للصور على مركبات العالم ومن قدماء الأوائل من جوز صدور شيء متكثر من واجب الوجود واختلفوا فيه فمنهم من قال هو الماء ومنهم من قال هو النار ومنهم من قال هو الهواء ومنهم من قال هو أجسام لطيفة بسيطة تركبت أو أجزاء صغار اجتمعت فحدث العالم ومنهم من قال هو العدد ومنهم من قال هو المحبة والغلبة على ما قررنا تفصيل مذاهبهم في الإرشاد إلى عقائد العباد. وأما المجوس فلهم تفصيل مذهب فيحدوث الكائنات وسبب امتزاج النور والظلمة وسبب الخلاص لكن اتفقوا على نسبة الخير والصلاح إلى النور ونسبة الشر والفساد إلى الظلمة.

وأما المعتزلة القدرية فأثبتوا للقدرة الحادثة تأثيراً في الإيجاد والأحداث من الحركات والسكنات وبعض الاعتقادات والاعتمادات والنظر والاستدلال والعلم

الحاصلبه وبعض الادراكات وهي التي يجد الإنسان مننفسه أنها تتوقف على البواعث والدواعي و ورود التكليف بمباشرتها والكف عنها.

ووافقنا الفلاسفة على أن جسماً ما أو قوة في جسم لا يصلح أن يكون مبدعاً لجسم.

ووافقنا المجوس على أن الظلمة لا يجوز أن تحدث بإحداث النور. ووافقنا المعتزلة على أن القدرة الحادثة لا تصلح لأحداث الأجسام والألوان والطعوم والروائح وبعض الإدراكات والحيوة والموت ولهم اختلاف مذهب في المتولدات وإنما أوردنا هذه المسئلة عقيب حدث العالم لأن الدليل لما قام على أن الممكن بذاته من حيث إمكانه استند إلى الموجد وإن الإيجاد عبارة عن إفادة الوجود فكل موجود ممكن مستند إلى إيجاد الباري سبحانه من حيث وجوده والوسايط معدات لا موجبات وهذا هو مدارالمسئلة.

ولنا في تقرير هذا المعنى كلام مع الفلاسفة على مقتضى قواعدهم ومع المجوس على موجب أصلهم باعتبار انه موجود ومع المعتزلة على موجب عقائدهم.

أماالكلام على الفلاسفة فنقول كل موجود بغيره ممكن باعتبار ذاته لو جاز أن يوجد شيئاً فأما أن يوجده باعتبار انه موجود بغيره أو باعتبار انه ممكن بذاته أوباعتبارهما جميعاً لكن لا يجوز أن يوجد باعتبار انه موجود بغيره إلا بشركة من ذاته إذ لا تعزب ذاته عن ذاته ولا يخرج وجوده عن حقيقته وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود والإمكان طبيعته عدمية فلو أثر في الوجود لأثر بشركة العدم وهو محال.

وهذا البرهان إنما نقلناه عن قولهم في الجسم انه لا يؤثر في الجسم إيجاداً وإبداعاً إذالجسم مركب من مادة وصورة فلو أثر بشركة من المادة والمادة لها طبيعة عدمية فلايجوز أن توجد شيئاً فالجسم لا يجوز أن يوجد أيضاً فإمكان الوجود كالمادة ونفس الوجود كالصورة كما أن الجسم لا يؤثر من حيث صورته إلا بشركة من المادة كذلك الموجود بغيره الممكن باعتبار ذاته لا يؤثر من حيث وجوده إلا بشركة من إمكان الوجود فلا موجد على الحقيقة إلا بوجود واجب بذاته من

كلوجه لا يشوبه إمكان ولاعدم من وجه والوسايط إن أثبتت فإنها معدات لا موجدات.

فإن قيل الممكن باعتبار ذاته إنما يوجب غيره أو يوجد باعتبار وجوده بغيره وحين لاحظنا جانب الوجود نقطع نظرنا عن الإمكان والعدم فإن الإمكان قد زال بثبوت الوجود وحصل الوجوب بدل الإمكان فلا التفات إلى الإمكان أصلاً فلم يؤثر بشركة الإمكان والجواب قلنا إذا كان الوجود من حيث هو وجود مؤثراً من غير ملاحظة إلى وجه الإمكان والجواز فليؤثر وجود كل موجود حتى لا يكون العقل بالإيجاب أولى من النفس أو الجسم وحتى يكون الجسم مؤثراً في الجسم باعتبار صورته لا من حيث مادته فإن الوجود من حيث هو وجود لا يختلف وإنما الاختلاف في كل موجود إنما يرجع إلى الفواصل.

فإن قيل العقل الأول إنما يوجب شيئاً آخر بسبب اعتبارات في ذاته فهو من حيث وجوده بواجب الوجود يوجب عقلاً أو نفساً ومن حيث انه ممكن بذاته يوجب جسماً هو صورة ومادة وقولكم أن جهة الإمكان غير ملتفت إليها أصلاً باطل فإن جهة الوجوب يناسب وجود العقل والنفس وجهة الإمكان يناسب وجود المادة والصورة وإنما حملنا على إثبات هذا الإيجاب لأن الواحد لا يجوز أن يصدر عنه إلا واحد فإنه لو صدر عنه اثنان لكان عن جهتين ولو ثبت أن له جهتين لتكثرت ذاته وقد دل البرهان على أن واجب الوجود لن يتكثر.

والجواب قلنا ولو كان العقل إنما أوجب عقلاً أونفساً باعتبار انه واجب بغيره لا وجب الجسم جسماً أو نفساً باعتبار انه واجب بغيره فإن قضية الوجوب بالغير لا تختلف إلا أن يكون أحدهما بغير واسطة والثاني واسطة وإلا فمن حيث أن الجسم ذو مادة لا يمتنع عليه الإيجاد من حيث انه واجب بغيره وكما أن العقل من حيث انه ذو إمكان في ذاته لم يمتنع عليه الإيجاب والإيجاد من حيث انه واجب بغيره فقولوا أن الجسم يجوز أن يوجد جسماً أو قوة في جسم يجوز أن توجب جسماً أو صورة الجسمية يجوز أن توجب جسماً وهذا مستحيل بالاتفاق.

نعم نقول هاهنا مقتضيات أربعة عقل ونفس وفلك ومادة وهي جواهر مختلفة متمايزة بالحقايق تستدعي مقتضيات أربعة مختلفة بالحقائق أيضاً فعليكم أن تثبتوا في المعلول الأول هذه الحقائق بحيث يناسب كل واحد واحد وإلا فيلزم أن يصدر عن شيء واحد أشياء وذلك محال عندكم وعليكم أيضاً أن تثبتوا أن تلك الاعتبارات المقتضية لا ترجع إلى إضافات وسلوب فإن كثرة الإضافات والسلوب وإن لم توجب كثرة في الذات إلا أنها لا توجب أشياء فإن ذات واجب الوجود واحدة من كل وجه إلا أنها لا تتكثر بالإضافات والسلوب والصفات الإضافية والسلبية لاتوجب أشياء متعددة إذ لو أوجبت لأضيف إلى واجب الوجود جميع الموجودات إضافة واحدة من غير وسائط وذلك محال عندكم فهم بين أمرين متناقضين أن أثبتوا في المعلول الأول صفات إيجابية مختلفة الحقائق فقد ناقضوا مذهبهم حيث قالوا الواحدلا يصدر عنه إلا واحد وإن قالوا هذه الصفات التي ثبتت إضافية أو سلبية لزمهم أن يثبتوا مقتضيات متعددة لواجب الوجود وذلك أيضاً يناقض مذهبهم.

وهذا إلزام إفهام لامحيص عنه ثم نفصل القول بعد الإجمال فنقول إذاكان المقتضى مفصلاً معلوماً مختلف الأنواع يجب أن يكون المقتضى مفصلاً معلوماً مختلف الحقائق وما أثبتم إلا أمرين أحدهما كونه واجباً بغيره والثاني كونه جايزاً بذاته وكونه واجباً بغيره أوجب عقلاً أو نفساً وكونه ممكناً بذاته أوجب صورة ومادة فقد أثبتم صدور موجودين جوهرين قائمين بذاتيهما من وجه واحد وذلك أيضاً يناقض مذهبهم.

وأراد منتكيس منهم أن يعتذر عن هذين الإلزامين فقال إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد كما ذكرنا إلا أن العقل الأول إنما يكثر باعتبارات ذاته لا بما استفاد من غيره لأن الإمكان له من ذاته لا من غيره والوجود له من غيره لا من ذاته فلم يستفد الكثرة من واجب الوجود لعمري لما حصل العقل حصلت له اعتبارات أربعة أحدها كونه واجباً بغيره والثاني كونه عقلاً والثالث كونه واحداً في ذاته والرابع كونه ممكناً في ذاته فأوجب من حيث هو عقل عقلاً ومن حيث هو موجود بواجب

الوجود نفساً ومن حيث هو واحد صورة ومن حيث هو ممكن مادة وهذه الاعتبارات لما كانت مختلفة الحقائق أوجبت جواهر مختلفة الأنواع.

انظروا بعين الاعتبار إلى هذا الاعتذار هل هو إلا تحكم محضلم يقم عليه دليل عقلي ولا شاهد حسي بل هو أقل رتبة من طرد الفقها أرادوا بناء أشرف الموجودات كمالاً على اعتبارات كلها ترجع إلى عبارات فنطالبهم أولاً بصحة هذه المناسبات ولا يجدون إلى إثباتها سبيلاً.

ثم نقول كونه واجب الوجود بغيره أمر إضافي لا محالة لأن كون واجب الوجود مبدأ وعلة أو موجباً ومبدعاً أمر إضافي لا تتكثر به الذات فإذا كان الإيجاب إضافةً فيكون بين الموجب والموجَب إضافة لا محالة والأمر الإضافي قد يتكثر ويتعدد ولا تتكثر به الذات فلو صلح أن يكون موجباً في العقل الأول العقل الآخر لصح مثله في واجب الوجود بذاته فهل اكثرت الإضافات في حق واجب الوجود حتى تتحقق له نسبة إيجاب إلى موجب فتتكثر النسب الإضافية ولا تتكثر بها الذات وهذا كما يقدرونه في العقل الفعال الذي هو واهب الصور على العالم الجسماني فإنه ما من صورة تحدث في العالم إلا وهي من فيضه وسنخه ثم تختلف الصور باختلاف الأنواع والأصناف إلى ما لايتناهى ولا تختلف الصفات في الفايض بل هو على نعت واحد والصور تختلف وتتكثر بحسب القوابل والحوامل ولو اختلفت النسب فإنما هي إضافات لا صفات حقيقية كذلك يجب أن يقال في واجب الوجود بذاته أنه ينسب إليه الكل نسبة واحدة من حيث وجودها الممكن ثم الاختلاف يحصل في القوابل أو تكون الإضافات والسلوب كثيرة وتتعدد الموجبات بحسبتلك ولا يوجب ذلك كثرة في الذات كما قالوا في المعلول الأول.

ونقول كون العقلا لأول عقلاً أمر سلبي عندكم لأن معنى كونه عقلاً أنه مجرد عن المادة والتجريدعن المادة سلب المادة ونفيها والنفي كيف يناسب وجود جوهر عقلي هو عقل كيف والسلوب كثيرة فهلا أوجب بكل سلب جوهراً عقلياً فإنه كما يسلب عنه المادة يسلب عنه الصورة أعني الصورة الجسمية ويسلب عنه

الكيفية والكمية والوضع والحيز والمكان والزمان ولم يجب أن يقال يلزم عنه بكل سلب جوهر عقلي ومثل هذه السلوب تتحقق في حق واجب الوجود أيضاً ولايوجب كل سلب جوهراً عقلياً وإن سلم ذلك حصل غرضنا من إضافة الكل إليه. ثم نقول لمصار كونه واجب الوجود بغيره أولى بإيجاب نفس من كونه مجرداً عن المادة ولو عكس الأمر فجعل ما ذكرتموه بالغير موجباً للعقل وما ذكرتموه من التجرد عن المادة موجباً للنفس أي محال كان يلزم منه وأي خلل كان يحصل وهل هذا إلا تحكم بارد بني على تقليد أو تقليد استند إلى تحكم.

ونقول عددتم اعتبارات أربعة وقضيتم بوحدة العقل في ذاته وقلتم أن الوحدة توجب نفساً أو جسماً فبينوا ما هو المستفاد من الباري تعالى وما هو له من ذاته فإن الذي له من ذاته ليس إلا إمكان الوجود بقيت اعتبارات ثلاثة وإن كانت مستفادة من الأول استدعت ثلاث مقتضيات وواجب الوجود واحد من كل وجه وإن كانت له لذاته أي من لوازم ذاته فقد بطل قولكم إن الذي له من ذاته هو الإمكان فقط ثم الإمكان لايناسب إلا المادة لأن طبيعة المادة طبيعة عدمية لها استعداد قبول الصور والإمكان طبيعة عدمية أيضاً لها استعداد قبول الوجود بقيت الصورة لا موجب لها.

ومما يقضى منه العجب أن الجسم الذي هو مركب من جوهرين مختلفين مادة وصورة لايجوز أن يوجب جسماً مثله وشيء ما له وجود بغيره وإمكان بذاته يوجب جواهر عقلية حقيقية مختلفة بالنوع لا يجوز أن تشترك في مادة مع أن الإمكان ليس يتحقق له وجود إلا في الذهن والمادة يتحقق لها وجود في الخارج فعرف بهذه الاعتراضات أن الواسطة التي أوجبوا وجودها حتى توجب الموجودات لا يحتاج إليها.

ثم نقول من أين أثبتم أربع اعتبارات في الصادر الأول حتى صدرت عنه أربعة جواهر فما قولكم في الصادر الثاني والثالث أفيصدر عن كل واحد على مثال ما صدر من الأول أو يتغير الترتيب فإن كان على مثال الأول فيجب أن يصدر عن كل

واحد من الأربعة أربعة جواهر فيتضاعف الأعداد أربعة في أربعة وذلك على خلاف الوجود أو يصدر عن العقل الثاني أربعة أخرى فما الموجب للوقوف على تسعة من العقول أو تسع من النفوس وتسعة من الأفلاك وأربعة من العناصر فهلا زاد إلى ما لا يتناهى أو هلا زاد بعدد معلوم أو هلا نقص فهل الانتهاء إلى عدد معلوم ثم الوقوف عليه إلا تحكم محض ثم ما الموجب حتى يتغير التأثير من السماوي المتركب تركيباً لا ينحل قط المتحرك تحركاً على الاستدارة لا يسكن قط إلى العناصر والمركبات تركيباً لا يدوم قط ولايثبت على حال قط المتحركة تحركاً على الاستقامة ثم الانتهاء إلى النفس الإنسانية والوقوف عليها آخراً وما الموجب لتقدير النجوم والشمس والقمر بأقدارها المعلومة حتى صار منها ما هو أكبر ومنها ما هو أصغر وما الموجب لتعيين القطبين بالموضع المعلوم مع أن كل كرة واحدة وليس بعض الأجزاء بتعين القطب فيه أولى من البعض فإن كنتم شرعتم في طلب العلة لكل شيء وادعيتم أن كم النفس الإنسان في أن تتجلى لها حقائق الموجودات وتصرفتم بالفكر العقلي في الهيئات وكيفية الإبداع فأفيدونا جواب هذه الأسولة وإذ رأينا انحصاركم وتحيركم ورأينا الوجود على خلاف الترتيب الذي وضعتم ولم تستمر قاعدتكم على ما مهدتم عرف بطلان مذهبكم من كل وجه وعلم بالضرورة استناد الموجودات إلى صانع عالم قادر مختار ابتدع الخلق بقدرته وإرادته ابتداعاً واخترعهم على مشيئته اختراعاً ثم سلكهم فيطرق إرادته ويعثهم على سبيل محبته لايملكون تأخراً عما قدمهم إليه ولايستطيعون تقدماً إلى ما أخرهم عنه وهذا القدر يكفي في هذه المسئلة من الرد على الفلاسفة المتفقين على رأي أرسطاطاليس وسنرد على الباقين عند تعقبنا آراء أرباب المقالات إن شاء الله تعالى.

وأما المجوس فمذهبهم يدور على قاعدتين أحديهما ذكر سبب امتزاج النور والظلمة والثانية ذكر سبب خلاص النور من الظلمة والأولى هي المبدأ والثانية هي المعاد وذلك انه لما ألزم عليهم أن النور إذا كان ضد الظلمة جوهراً وطبعاً وفعلاً وحيزاً وهما متنافران ذاتاً وطبيعةً فكيف امتزجا وما الموجب لاجتماعهما حتى حصل الامتزاج وحصل بحصول الامتزاج صور هذاالعالم ثم هل يبقى هذا الامتزاج

أبد الدهر ويلزم عليهم كون أجزاء النور معذبةً أبد الأبدين أو تتخلص يوماً ما فما الموجب للخلاص. فصار مدار المسألة معهم على تقرير هذين الركنين.

قالت طائفة منهم أن النور فكر في نفسه فكرةً ردية فحدث منها الظلام متشبثاً ببعض أجزاء النور وهذا قول من قال بحدوث الظلام. فيقال لهم إذا كان النور خيراً لا شر فيه بوجه ما فما الموجب لحدوث الفكرة الردية فإن حدثت بنفسها فهل احدث الظلام بنفسه من غير أن ينسب إليه وإن حدث بالنور فالنور كيف أحدث أصل الشر ومنبع الفساد فإنه إن كان كل فساد في العالم إنما انتسب إلى الظلام والظلام انتسب إلى الفكرة كانت الفكرة مبدأ الشر والفساد.

ومن العجب أنهم اعتذروا حتى لم ينسبوا شراً جزئياً إلى النور في الحوادث ولزمهم أن ينسبوا كل الشر وأصل الفساد إليه. ومن قال بقدم الظلام فالرد عليه أن العقل يقضي ضرورةً أن شيئين متنافرين غاية التنافر طبعاً لا يمتزجان إلا بقاسر فإنهما لو امتزجا بذاتيهما بطل تنافرهما بذاتيهما وما هو متنافر ذاتاً لا يجوز أن يجتمع ذاتاً فالذات الواحدة لا توجب اجتماعاً وافتراقاً وذلك يقتضي ألا يحصل وجود ما وقد حصل فهو خلف.

ونقول أيضاً الظلام لايخلو إما أن يكون موجوداً حقيقةً أو لم يكن فإن كان وجوده وجوداً حقيقياً فقد ساوى النور في الوجود وبطل الامتياز عنه من كل وجه وكذلك إن ساواه في القدم والوحدة ثم الوجود من حيث هو وجود خير لا محالة فلم يكن الظلام شراً وإن لم يكن موجوداً حقيقةً فما ليس بموجود حقيقة كيف يكون قديماً وكيف ينافي ضده وكيف يحصل منه امتزاج وكيف يحصل من امتزاجه وجود العالم.

ونقول أيضاً عندكم وجود خير من شر ووجود شر من خير لا يتصور. ومن قال بحدوث الظلام فقد لزمه حدوث شر من خير ثم حدوث العالم من الامتزاج وذلك حدوث خير من شر.

ومن قال بقدمه فقد لزمه حصول العالم من الامتزاج والامتزاج إن كان خيراً فهو حصول خير منشر وإن كان شراً فهو حصول شر من خير ثم لو كان الامتزاج خيراً أوجب أن يكون الخلاص شراً لأنه ضده ولو كان شراً فالخلاص خير وعلى أي وجه قدر فلا بد من حصول خير من شر وحصول شر من خير.

ونقول أيضاً العقل بالضرورة يقضي بأن امتزاج جوهرين بسيطين لايقتضي إلا طبيعةً واحدة ونحن نرى مختلفات في العالم اختلافاً في النوع والشخص والحقيقة والصورة على طبائع مختلفة وأعراض متضادة وهذه المختلفات تستحيل أن تحصل من امتزاج أمرين بسيطين فقط فإنهما لا يوجبان أموراً على خلاف ذاتيهما ولايوجدان أكواناً على ضد طبيعتيهما فقد بطل قولهم أن الكون والكائنات حصلت من الامتزاج بل لابد من إسنادهما إلى فاطر حكيم قادر عليم. وأما الكلام على المعتزلة فنذكر أولاً طريق أهل السنة في إسناد الكائنات إلى الله سبحانه خلقاً وإبداعاً.

ولهم طريقان في ذلك أحدهما قولهما لأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها إذ الاتقان والإحكام من آثار العلم لامحالة وإذا كان الفعل صادراً منفاعل متقن فيجب أن يكون من آثار علم ذلك الفاعل ومن المعلوم أن علم العبد لا يتعلق قط بما يفعله من كل وجه بل لو علمه علمه منوجه دون وجه علم جملة لا علم تفصيل فوجوه الإحكام في الفعل لم تدل على علم هو ليست من آثار علمه فيتعين أن الفاعل غيره وهو الذي أحاط به علماً من كل وجه وهذه الطريقة هي التي اعتمد عليها الشيخ أبوالحسن الأشعري رضي الله عنه وأوردها في كتبه وفرضها في الغافل إذا صدر عنه فعل.

والحق أن الدليل ليس بمختص بالغافل فإن الغافل كما لم يحط علماً بالفعل من كل وجه كذلك العالم لم يحط بهعلماً من كل وجه والفاعل الخالق يجب أن يكون محيطاً بالفعل من كل وجه إذ الأحكام إنما يثبت فيه من آثار علمه لا من آثار علم غيره ويدل على علمه لا على علم غيره فكما يستحيل إيجاد الفعل

واختراعه على جهل وغفلة بالمخلوق المخترع منكل وجه كذلك يستحيل إيجاده على غفلة من وجه قال الله تعالى: [أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ] {الملك:14} فإن قيل هذا الدليل لا يصلح لإثبات استحالة حدوث الفعل بالقدرة الحادثة فإن إحاطة العبد بالفعل من كل وجه غير مستحيل وإن لم يتفق في الصورة المذكورة وقوعاً لا وجوباً فلو قدر تعلق العلم الحادث بالفعل من كل وجه وجب أن تجوزوا حصول الفعل بالقدرة الحادثة من كل وجه لأن الأحكام والإتقان فيه دل على علم الفاعل ومع ذلك لم يجز على أصلكم فدل أن الاستدلال بانتفاء العلم من كل وجه باطل وأيضاً فإن القدر الذي تعلق العلم به وجب أن يكون مخلوقاً للعبد وعندنا العلم بالفعل من كل وجه غير شرط بل العلم بأصل وجوده شرط كونه فاعلاً وهو لم يعدمذلك.

والجواب أنا ما أنشانا هذا الدليل لبيان استحالة حدوث الفعل بالقدرة الحادثة بل لنفي كون العبد خالقاً لأفعاله التي يثاب ويعاقب عليها إذ لو كان خالقاً لدل الأحكام في فعله على علمه لكن لم يدل فلم يكن خالقاً لأنه لو كان خالقاً لكان عالماً بخلقه من كل وجه لكنه ليس بعالم به من كل وجه فليسب خالق.

هذا وجه دلالة هذا النظر فلا يلزمنا تقدير الإحاطة به من كل وجه فإن انتفاء العلم إذا دل على انتفاء الخالقية لم يلزم أن يدل وجود العلم على ثبوت الخالقية بل هوعكس الأدلة والدليل لا ينعكس.

ولو تصدينا لبيان الاستحالة صغنا الدليل صياغةً أخرى فقلنا لو كان الفعل منتسباً إلى العبد إبداعاً لوجب أن يكون في حال إبداعه عالماً بجميع أحواله ويستحيل من العبد الإحاطة بجميع وجوه الفعل في حالة واحدة لأمرين أحدهما أن العلم الحادث لايتعلق بمعلومين في حالة واحدة وذلك لجواز طريان الجهل على العالم بأحد الوجهين فيؤدي إلى أن يكون عالماً جاهلاً بمعلوم واحد في حالة واحدة ويكون علمه علماً من وجه وجهلاً من وجه ثاني.

أن وجوه المعلومات في الفعل تنقسم إلى ما يعلم ضرورة وإلى ما يعلم نظراً فيحتاج حالة الإيجاد في تحصيل ذلك العلم إلى نظر وهو اكتساب ثان وربما يحتاج إلى معرفة الضروري والنظري من وجوه الاكتساب فيؤدي إلى التسلسل حتى لا يصل إلى إيجاد الفعل المطلوب وعن هذا المعنى صار كثير من عقلاء الفلاسفة إلى أن الإيجاد لن يحصل إلا بالعلم حتى لو تصور من الإنسان العلم بوجوه الفعل كلياً وجزياً ومحلاً ومكاناً وزماناً وعدداً وشكلاً وعرضاً وكمالاً لتصور منه الإيجاد والإبداع وعن هذا صاروا إلى أن علم الباري سبحانه بذاته هو المبدئ لوجود الفعل الأول وفرقوا بين العلم الفعلي والعلم الانفعالي وإنما يحتاج الإنسان إلى القدرة والإرادة والدواعي والآلات والأدوات لأن علمه لن يتصور أن يكون علماً فعلياً بل علومه كلها انفعالية ولذلك اتفق المتكلمون بأسرهم على أن العلم يتبع المعلوم فيتعلق به على ما هو به ولا يكسبه صفةً ولايكتسب عنه صفةً وهذا هو سر هذه الطريقة ونهايتها.

أما الطريق الثاني في بيان استحالة كون القدرة الحادثة صالحة للإيجاد. فنقول لو صلحت للإيجاد لصلحت لإيجاد كل موجود من الجواهر والأعراض وذلك لأن الوجود قضية واحدة تشمل الموجودات وهو من حيث أنه وجود لا يختلف فليس يفضل الجوهر العرض في الوجود من حيث أنه وجود بل من وجه آخر وهو القيام بالنفس والحجمية والتحيز والاستغناء عن المحل وعند الخصم هذه كلها صفات تابعة للحدوث وليست من آثار القدرة وأما الشيئية والعينية والجوهرية والعرضية فهي أسماء أجناس عنده ثابتة في العدم ليست أيضاً من آثار القدرة فلم يبق من الصفات وجه لتعلق القدرة إلا الوجود وهو لا يختلف في الموجودات وجهة الصلاحية أيضاً وفي القدرة جهة واحدة فلو صلحت لإيجاد موجود ما صلحت لإيجاد كل موجود لكنها لاتصلح لإيجاد بعض الموجودات من الجواهر وأكثر الإعراض فلم تصلح لإيجاد موجود ما.

ومما يوضحه أن الصلاحية لو اختلفت بالنسبة إلى موجود وموجود لاختلفت بالنسبةإلى قدرة وقدرة حتى يقال تصلح قدرة زيد لحركة ولا تصلح قدرة

عمرو لمثل تلك الحركة بل عند الخصم لما شملت الحقيقة جميع قدر البشر استوت كلها في الصلاحية كذلك شملت حقيقة الوجود جميع الموجودات فيجب أن تستوي في قبول أثر الصلاحية بل يمكن أن يقال أن الصلاحية ليست تابعةً لحقيقة القدرة بل هي مختلفة بالنسب وعن هذا صلحت للإيجاد عندهم ولم تصلح للإعادة والإعادة إيجاد ثان وصلحت لتحصيل العلم ولم تصلح للغفلة عن ذلك العلم.

ومما يوضحه أن صلاحية القدرة لم تخل من أحد الأمرين إما أن تثبت عموماً فيجب أن لا يختلف بالنسبة إلى موجود دون موجود كما بينا وإما أن تثبت خصوصاً ولا دليل على التخصيص لبعض الموجودات دون البعض سرى جريان العادة بما ألفناه من الأفعال المنسوبة إلى العباد وسنبين أن ذلك على أي وجه يثبت وبالجملة فليس يصلح ذلك دليلاً على حصر صلاحية القدرة فيها دون سائر الموجودات تجويزاً وإمكاناً.

فإن قيل ألستم أوجبتم تعلق القدرة الحادثة ببعض الموجودات دون البعض وسميتم نفس التعلق كسباً فما ذكرتموه في التعلق والكسب من التخصيص فهو جوابنا في الإيجاد من التخصيص. ومن العجب أنكم تنكرون تأثير القدرة الحادثة وتثبتون التعلق فهلا جوزتم عموم التعلق حتى يتعلق بكل موجود قديم أو حادث جوهر أو عرض فإن خصصتم التعلق مع نفي التأثير فلا تستبعدوا منا تخصيص التعلق مع إثبات التأثير.

والجواب قلنا نحن بينا القدرة الحادثة وتعلقها بالمقدور ولم نثبت عموم التعلق ولا لزمنا ذلك إذ لم نعين جهة التأثير بالوجود والحدوث وأنتم عينتم جهة التأثير بالوجود من حيث هو وجود قضية عامة فلزمكم عموم التعلق التأثير في كل موجود واستحال على أصلكم حصر صلاحية القدرة في بعض الموجودات دون البعض.

ولم يثبت شيخنا أبو الحسن رحمه الله للقدرة الحادثة صلاحية أصلاً لا لجهة الوجود ولا لصفة من صفات الوجود فلم يلزمه التعميم والتخصيص وأما القاضي أبو بكر فقد أثبت لها أثراً كما سنذكره ولكنه يبرئ جهة الوجود عن التأثير فيه فلم يلزمه التعميم.

قال القاضي الإنسان يحس من نفسه تفرقةً ضرورية بين حركتي الضرورية والاختيارية كحركة المرتعش وحركة المختار والتفرقة لم ترجع إلى نفس الحركتين من حيث الحركة لأنهما حركتان متماثلتان بل إلى زايد على كونهما حركة وهو كون أحدهما مقدورة مرادة وكون الثانية غير مقدورة ولا مرادة ثم لم يخل الأمر من أحد حالين إما أن يقال تعلقت القدرة بأحديهما تعلق العلم من غير تأثير أصلاً فيؤدي ذلك إلى نفي التفرقة فإن نفي التأثير كنفي التعلق فيما يرجع إلى ذاتي الحركتين والإنسان لا يجد التفرقة فيهما وبينهما إلا في أمر زايد على وجودهما وأحوال وجودهما وإما أن يقال تعلقت القدرة بأحديهما تعلق تأثير لم يخل الحال من أحد أمرين إما أن يرجع التأثير إلى الوجود والحدوث وإما أن يرجع إلى صفة من صفات الوجود والأول باطل بما ذكرناه أنه لو أثر في الوجود لأثر في كلموجود فتعين أنه يرجع التأثير إلى صفة أخرى وهي حال زائدة على الوجود قال وعند الخصم قادرية الباري سبحانه لم تؤثر إلا في حال هو الوجود لأنه أثبت في العدم سائر صفات الأجناس من الشيئية والجوهرية والعرضية والكونية واللونيةإلى أخص الصفات من الحركات والسكون والسوادية والبياضية فلم يبق سوى حالة واحدة هي الحدوث فليأخذ مني في قدرة العبد مثله.

فألزمه أصحابه أنك أثبت حالاً مجهولة لاندري ما هي إذ لا اسم لها ولا معنى. قال بل هي معلومة بالدليل والتقسيم الذي أرشدنا إليه كما بينا فإن لم تتيسر لي عبارة عنها باسم خاص لم يضر ذلك ألسنا أثبتنا وجوهاً واعتبارات عقلية للفعل الواحد وأضفنا كل وجه إلى صفة أثرت فيه مثل الوقوع فإنه من آثار القدرة والتخصيص ببعض الجائزات فإنه من آثار الإرادة والأحكام فإنه من دلائل العلم وعند الخصم كون الفعل واجباً أو ندباً أو حلالاً أو حراماً أو حسناً أو قبيحاً

صفات زائدة على وجوده بعضها ذاتية للفعل وبعضها من آثار الإرادة وكذلك الصفات التابعة للحدوث مثل كون الجوهر متحيزاً وقابلاً للعرض فإذا جاز عنده إثبات صفات هي أحوال واعتبارات زائدة على الوجود لا تعلق بها القادرية وهي معقولة ومفهومة فكيف يستبعد مني إثبات أثر للقدرة الحادثة معقولاً ومفهوماً ومن أراد تعيين ذلك الوجه الذي سماه حالاً فطريقه أن يجعل حركة مثلا اسم جنس يشمل أنواعاً وأصنافاً أو اسم نوع يتمايز بالعوارض واللوازم فإن الحركات تنقسم إلى أقسام فمنها ما هو كتابة ومنها ما هو قول ومنها ما هو صناعة باليد وينقسم كل قسم إلى أصناف فكون حركة اليد كتابة وكونها صناعة متمايزان وهذا التمايز راجع إلى حال في إحدى الحركتين تتميزبها عن الثانية مع اشتراكهما في كونهما حركة وكذلك الحركة الضرورية والحركة الاختيارية فتضاف تلك الحالة إلى العبد كسباً وفعلاً ويشتق له منها اسم خاص مثل قام وقعد وقائم وقاعد وكتب وقالو كاتب وقائل ثم إذا اتصل به أمر ووقع على وفاق الأمر سمي عبادة وطاعة فإذا اتصل به نهي ووقع على خلاف الأمر سمي جريمة ومعصية ويكون ذلك الوجه هو المكلف به وهو المقابل بالثواب أو العقاب كما قال الخصم إن الفعل يقابل بالثواب أو العقاب لامن حيث أنه موجود بل من حيث أنه حسن أو قبيح والقبح والحسن حالتان زائدتان على كونه فعلاً وكونه موجوداً وهو أبعد من العدل والقاضي أقرب إلى العدل فإنه أضاف إلى العبد ما لم يقابل بثواب أو عقاب وقابل بالثواب والعقاب ما لم يكن من آثار قدرته والقاضي عين الجهة التي هي عنده لم تقابل بالجزاء فأثبتها فعلاً للرب وعين الجهة التي هي فعل العبد وكسبه فقابلها بالجزاء وذلك هو العدل.

ومما يوضح طريقة القاضي ويبين أنه ما خالف الأصحاب تلك المخالفة البعيدة أن الفعل ذو جهات عقلية واعتبارات ذهنية عامة وخاصة كالوجود والحدوث والعرضية واللونية وكونه حركة أو سكوناً وكون الحركة كتابة أو قولاً وليس الفعل بذاته شيئاً من هذه الوجوه بل هي كلها مستفادة له من الفاعل والذي له بذاته هو الإمكان فقط وأما وجوده فمستفاد من موجده على الوجه الذي هو به وهو أعم الوجوه وأما كونه كتابةً أو قولاً فمستفاد من كاتبه أو قائله وهو أخص

الوجوه في تميز الوجهان تميزاً عقلياً لا حسياً وتغاير المتعلقان تغايران سمي أحدهما إيجاداً وإبداعاً وهو نسبة أعم الوجوه إلى صفة لها عموم التعلق وسمي الثاني كسباً وفعلاً وهو نسبة أخص الوجوه إلى صفة لها خصوص التعلق فهو من حيث وجوده يحتاج إلى موجد ومن حيث الكتابة والقول يحتاج إلى كاتب وقائل والموجد لا تتغير ذاته أو صفته لوجود الموجد ويشترط كونه عالماً بجميع جهات الفعل والمكتسب تتغير ذاته وصفته لحصول الكسب ولا يشترط كونه عالماً بجميع جهات الفعل.

وبيان آخر نقول جلت القدرة الأزلية عن أن يكون لها صلاحية مخصوصة مقصورة على وجوه من الفعل مخصوصة وقصرت القدرة الحادثة عن أن يكون لها صلاحية عامة شاملة لجميع وجوه الفعل وذلك أن صلاحية القدرة الحادثة لم تشمل جميع الموجودات بالاتفاق فلا تصلح لإيجاد الجوهر وكل عرض بل هي مقصورة على حركات مخصوصة والقدرة الحادثة فيها مختلفة الصلاحية حتى يمكن أن يقدر نوعية مخصوصة في القدرة الحادثة لتنوع الصلاحية فلذلك اقتصرت على بعض الموجودات دون البعض بخلاف قدرة الباري سبحانه فإن صلاحيتها واحدة لا تختلف فيجب أن يكون متعلقها واحداً لايختلف وذلك هو الوجود فإذا لم يجز أن يضاف أخص الأوصاف إلى الباري سبحانه لأنه يؤدي إلى قصوره في الصلاحية كذلك لا يجوز أن يضاف أعمال أوصاف إلى القدرة الحادثة لأنه يؤدي إلى كمال في الصلاحية فلا ذاك الكمال مسلوب عن القدرة الإلهية ولا هذا الكمال ثابت للقدرة الحادثة فينعم النظر فيه لأن فيه خلاص فلايجوز أن يضاف إلى الموجد ما يضاف إلى المكتسب حتى يقال هو الكاتب القائل القاعد القائم ولا يجوز أن يضاف إلى المكتسب ما يضاف إلى الموجد حتى يقال هو الموجد المبدع الخالق الرازق.

وعن هذا كان الجواب المرتضى عند التمييز بين الخلق والكسب أن الخلق هو الموجود بإيجاد الموجد ويلزمه حكم وشرط. أما الحكم فإن لايتغير الموجد

بالإيجاد فيكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة. وأما الشرط أن يكون عالماً به من كل وجه والكسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ويلزمه حكم وشرط.

أما الحكم فأن يتغير المكتسب بالكسب فيكسبه صفة ويكتسب عنه صفةً. وأما الشرط فأن يكون عالماً ببعض وجوه الفعل أو نقول يلزمه التغيير ولايشترط العلم به من كل وجه.

وهذا تحقيق ما قاله الأستاذ أن كل فعل وقع على التعاون كان كسباً للمستعين وحقيقة الكسب من المكتسب هو وقوع الفعل بقدرته معتعذر انفراده به وحقيقة الخلق هو وقوع الفعل بقدرته مع صحة انفراده به وهذا أيضاً شرح لما قاله الأستاذ أبو بكر أن الكسب هو أن تتعلق القدرة به على وجه ما وإن لم تتعلق به من جميع الوجوه والخلق هو أنشأ العين وإيجاد من العدم فلا فرق بين قوليهما وقول القاضي إلا أن ما سمياه وجهاً واعتباراً سماه القاضي صفةً وحالاً.

ونجا أبو الحسن رحمه الله حيث لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً أصلاً غير اعتقاد العبد بتيسير الفعل عند سلامة الآلات وحدوث الاستطاعة والقدرة والكل من الله تعالى. وغلا إمام الحرمين حيث أثبت للقدرة الحادثة أثراً هو الوجود غير أنه لم يثبت للعبد استقلالاً بالوجود ما لم يستند إلى سبب آخر ثم تتسلسل الأسباب في سلسلة الترقي إلى الباري سبحانه وهو الخالق المبدع المستقل بإبداعه من غير احتياج إلى سبب وإنما سلك في مسلك الفلاسفة حيث قالوا بتسلسل الأسباب وتأثير الوسائط الأعلى في القوابل الأدنى وإنما حمله على تقرير ذلك الاحتراز عن ركاكة الجبر والجبر على تسلسل الأسباب ألزم إذ كل مادة تستعد لصورة خاصة والصور كلها فائضة على المواد من واهب الصور جبراً حتى الاختيار على المختارين جبر والقدرة على القادرين جبر وحصول الأفعال من العباد عند النظر إلى الأسباب جبر وترتيب الجزا على الأفعال جبر وهو كالمرض يحصل عند سوء المزاج وكالسلامة تحصل عند اعتدال المزاج وكالعلم يحصل عند تجريد العقل عن

الغفلة وكالصورة تحصل في المرآة عند التصقيل فالوسايط معدات لا موجدات وما له طبيعة الإمكان في ذاته استحال أن يكون موجداً على حقيقة كما بينا.

أما شبهة المعتزلة فتنحصر في مسلكين أحدهما مدارك العقل والثاني مدارك السمع.

أما الأول فقالوا الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف فإذا أراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن ومن أنكر ذلك جحد الضرورة فلولا صلاحية القدرة الحادثة لإيجاد ما أراد لما أحس من نفسه ذلك قالوا وأنتم وافقتمونا على إحساس التفرقة بين حركة الضرورة والاختيارية ولم يخل الحال من أحد أمرين إما أن يرجع إلى نفس الحركتين من حيث أن أحديهما واقعة بقدرته والثانية واقعة بقدرة غيره وإما أن يرجع إلى صفة في القادر من حيث أنه قادر على أحديهما غير قادر على الثانية فإن كان قادراً فلا بد له من تأثير في مقدوره ويجب أن يتعين الأثر في الوجود لأن حصول الفعل بالوجود لا بصفة أخرى تقارن الوجود وما سميتموه كسباً غير معقول فإن الكسب إما أن يكون شيئاً موجوداً أو لم يكن شيئاً موجوداً فإن كان شيئاً موجوداً فقد سلمتم التأثير في الوجود وإن لم يكن موجوداً فليس بشيء.

وأكدوا ماقالوه بقولهم إثبات قدرة لا تأثير لها كنفي القدرة فإن تعلقها بالمقدور كتعلق العلم بالمعلوم ولا يجد الإنسان تفرقة بين حركتين في أن أحديهما معلومة والثانية مجهولة ويجد التفرقة بينهما في أن أحديهما مقدورة والثانية غير مقدورة. قلنا وقوع الفعل على حسب الدواعي ممنوع بل هو نفس المتنازع فيه ودعوى الضرورة فيه غير مستقيم لمخالفتنا إياكم في ذلك ولانتقاضه عليكم طرداً وعكساً فإن أفعال النائم والساهي والغافل لم تقع على حسب الدواعي وهي منسوبة إلى العباد نسبة الإيجاد عندكم وكثير من الأعراض وقع على حسب الدواعي وهي غير منسوبة إلى العباد نسبة الإيجاد عندكم بالاتفاق كالألوان التي تحصل بالصبغ والطعوم التي تحصل بالمزج والحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة عند تقريب

الأجرام بعضها من بعض والشبع عند الطعام والري عقيب الشرب والفهم عند الإفهام إلى غير ذلك مما أجرى الله تعالى العادة به فلا دعوى الضرورة صحيحة ولا الدليل مطرد وأنتم مدفوعون إلى إيراد حجة على نفس ما تنازعنا فيه وهو إثبات تأثير القدرة الحادثة في الوجود من حيث هو وجود وما ذكرتموه من التفرقة بين الحركتين أما الوجدان فمسلم لكن لم قلتم أن أحديهما موجودة بالقدرة الحادثة فإنا قد بينا أنها راجعة إلى أحد أمرين إما إلى صفة في المحل وإما إلى حالفي الحركة وفصلناهما أحسن تفصيل وبالجملة الإيجاد غير محسوس ولا يدرك بإحساس النفس ضرورة فقد وجدنا للتفرقة بين الحركتين والحالتين مرجعاً ومرداً غير الوجود أليس من أثبت المعدوم شيئاً عندكم ما رد التفرقة إلى العرضية واللونية والحركية في أنها بالقدرة الحادثة فإنها صفات نفسية ثابتة في العدم ولا إلى الاحتياج إلى المحل فإنها من الصفات التابعة للحدوث فلذلك نحن لا نردها إلى الوجود فإنها من آثار القدرة الأزلية ونردها إلى ما أنتم تقابلونه بالثواب والعقاب حتى ينطبق التكليف على المقدور والمقدور على الجزا والدواعي والصوارف أيضاً تتوجه إلى تلك الجهة فإن الإنسان لا يجد في نفسه داعية الإيجاد ويجد دعاية القيام والقعود والحركة والسكون والمدح والذم وهذه هيئات تحصل في الأفعال وراء الوجود تتميز عن الوجود بالخصوص والعموم فإن شئت سميتها وجوهاً واعتبارات وبالجملة لا تنزل في كونها معقولة عن درجة الاختصاص ببعض الجائزات الذي هو من أثر الإرادة والأحكام والإتقان الذي هو من أثر العلم وكون الصيغة أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً بالإرادة.

والسر الذي دفعنا إلى ذلك عموم تعلق قدرة الباري سبحانه وتعالى وقادريته واستدعاؤها أعم صفات الفعل وخصوص صلاحية القدرة الحادثة واستدعاؤها أخص صفات الفعل فإن الفعل كان مقدوراً للباري سبحانه وتعالى قبل تعلق القدرة الحادثة أي هي على حقيقة الإمكان صلاحية والقدرة على حقيقة الإيجاد صلاحية ونفس تعلق القدرة الحادثةلم تخرج الصلاحيتين عن حقيقتهما فيجب أن تبقى على ما كانت عليه من قبل ثم يضاف إلى كل واحد من المتعلقين ما هو لائق فالوجود من حيث هو وجود إما خير محض وإما لا خير ولا شر انتسب

إلى الباري سبحانه إيجاداً وإبداعاً وخلقاً والكسب المنقسم إلى الخير والشر انتسب إلى العبد فعلاً واكتساباً وليس ذلك مخلوقاً بين خالقين بل مقدوراً بين قادرين من جهتين مختلفتين أو مقدورين متمايزين لا يضاف إلى أحد القادرين مايضاف إلى الثاني.

ثم نقول نحن نعكس عليكم الدليل فنستدل على أن الحركات ليست مخلوقة للعباد بوقوع أكثرها على خلاف الدواعي والقصود فإن الإنسان إذا أراد تحريك يده فيجهة مخصوصة على حد مضبوط عنده مثل تحريك إصبعه على خط مستقيم لم يتصور ذلك من غير انحراف عن الجهة المخصوصة وكذلك لو رمى سهماً وقصد أن يمضي فأخطأ أو رمى حجراً فأصاب موضعاً وأراد أن يصيب في الرمي ثانياً لم يتأت له ذلك ويستمر ذلك في جميع الصناعات المبنية على الأسباب فإن الاستداد والانحراف فيها مرتب على حركات اليد والإنسان قاصر القدرة على تسديدها على حسب الداعية فإذا وجدنا الدواعي ولم نجد التأتي ووجد التأتي ولم توجد الدواعي علمنا أن اختلاف الأحوال والحركات دالة على مصدر آخر سوا دواعي الإنسان وصوارفه.

ومما يوضحه أن القدرة على الشيء قدرة على مثله وعلى ضده عند الخصم فلو كانت الحركة الأولى تحدث بإحداثه لكان قادراً على مثلها أو على ضدها مثل ما قدر على الأولى ولكانت الحركات لا تختلف أصلاً عند اجتماع الدواعي. المسلك الثاني لهم في إثبات الفعل للعبد إيجاداً قولهم التكليف متوجه على العبد بإفعل ولاتفعل فلم تخل الحال من أحد أمرين إما أن لا يتحقق من العبد فعل أصلاً فيكون التكليف سفهاً من المكلف ومع كونه سفهاً يكون متناقضاً فإن تقديره افعل يا من لايفعل وأيضاً فإن التكليف طلب والطلب يستدعي مطلوباً ممكناً من المطلوب منه وإذا لميتصور منه فعل بطل الطلب وأيضاً فإن الوعد والوعيد مقرون بالتكليف والجزا مقدر على الفعل والترك فلو لم يحصل من العبد فعل ولم يتصور ذلك بطل الوعد والوعيد وبطل الثواب والعقاب فيكون التقدير افعل وأنت لا تفعل ثم إن فعلت ولن تفعل فيكون الثواب والعقاب على ما لم يفعل وهذا خروج عن قضايا الحس

فضلاً عن قضايا المعقول حتى لايبقى فرق بين خطاب الإنسان العاقل وبين الجماد ولا فصل بين أمر التسخير والتعجيز وبين أمر التكليف والطلب.

قالوا ودع التكليف الشرعي أليس المتعارف منا والمعهود بيننا مخاطبة بعضنا بعضاً بالأمر والنهي وإحالة الخير والشر على المختار وطلب الفعل الحسن والتحذير عن الفعل القبيح ثم ترتيب المجازات على ذلك ومن أنكر ذلك فقد خرج عن حد العقل خروج عناد فلا يناظر إلا بالفعل مناظرة السفسطايية فيشتم ويلطم فإن غضب بالشتم وتألم باللطم وتحرك للدفع والمقابلة فقد اعترف بأنه رأى من المعامل شيئاً ما وإلا فما باله غضب وتألم منه وأحال الفعل عليه وإن تصدى للمقابلة فقد اعترف بأنه رأى من المعامل فعلاً يوجب الجزا والمكافأة.

والجواب عن ذلك من وجهين أحدهما الالزامات على مذهبهم والثاني التحقيق على موجب مذهبنا.

الأول: أن تقول عينوا لنا ما المكلف به وما المطلوب بالتكليف فإن إجمال القول بأن التكليف متوجه على العبد ليس يغني في تقدير أثر القدرة الحادثة وتعيينه. فإن قلتم المطلوب والمكلف به هو الوجود من حيث هو وجود فذلك محل التنازع وكيف يكون الوجود هو المطلوب والوجود من حيث هو وجود لا يختلف في كونه قبيحاً وحسناً ومنهياً عنه ومأموراً به ومن المعلوم أن المطلوب بالتكليف مختلف الجهة فمنه ماهو واجب فعله ويثاب عليه ويمدح به ومنهما هو واجب تركه ويعاقب على فعله ويذم عليه. وإن قلتم المكلف به هو جهة يستحق المدح والذم عليه فهو مسلم وذلك الوجه ليس يندرج تحت القدرة وما اندرج لم يكن مكلفاً به فسقط الاحتجاج بالتكليف. فإن قيل المقدور هو وجود الفعل إلا أنه يلزمه ذلك الوجه المكلف به لا مقصوداً بالخطاب.

قيل لا يغنيكم هذا الجواب فإن التكليف لو كان مشعراً بتأثير القدرة في الوجود كان المكلف به هو الوجود من حيث هو وجود لا غير ولكن تقدير الخطاب أوجد الحركة التي إذا وجدت يتبعها كونها حسنةً وعبادة وصلاة وقربة فما هو

مقصود بالخطاب غير موجود بإيجاده فيعود الإلزام عكساً عليكم افعل يامن لا يفعل فليتشعري أي فرق بين مكلف به لا يندرج تحت قدرة المكلف ولا يندرج تحت قدرة غيره وبين مكلف به اندرج تحت قدرة المكلف من جهة ما كلف به واندرج تحت قدرة غيره منجهة ما لم يكلف به أليس القضيتان لو عرضتا على محك العقل كانت الأولى أشبه بالجبر فهم قدرية من حيث أضافوا الحدوث والوجود إلى قدرة العبد إحداثاً وإيجاداً وخلقاً وهم جبرية من حيث لم يضيفوا الجهة التي كلف بها العبد إلى قدرته كسباً وفعلاً كما قيل أعور بأي عينيه شاء ثم يلزمهم الأعراض التي اتفقوا على أنها حاصلة بإيجاد الباري سبحانه وقد ورد الخطاب بتحصيلها أو بتركها وتوجه الثواب والعقاب عليها وهي أيضاً مما يتعارفه الناس ويتداولونه مثل الألوان والطعوم واستعمال الأدوية والسموم والجراحات المزهقة للروح والفهم عقيب الإفهام والشبع عقيب الطعام إلى غير ذلك فإن هذه كلها حاصلة بإيجاد الباري سبحانه وقد يرد الخطاب بتحصيلها عقيب أسباب يباشرها العبد.

ووجه الإلزام أن الخطاب يتوجه بتحصيل أعيانها مقصوداً ولذلك يعاقب على قدر ويمدح على قدر ومن المعلوم أن من استأجر صباغاً ليبيض ثوبه فسوده غرم ومن قتل إنساناً بسم استوجب القود ومن أحرق ثوب إنسان أو أغرق سفينة أو فتح بثقاً حتى هلك زرع أو هد بهدار عوتب على ذلك وضمن وغرم فمورد التكليف ما اندرج تحت القدرة وما اندرج تحت القدرة غير مورد التكليف.

والجواب عن السؤال من حيث التحقيق إنا قد بينا وجه الأثر الحاصل بالقدرة الحادثة وهو وجه أو حال للفعل مثل ما أثبتموه للقادرية الأزلية فخذوا من العبد ما يشابه فعل الخالق عندكم فلينظر إلى الخطاب بافعل لا تفعل أخوطب أوجد أو لا توجد أو خوطب أعبد الله ولا تشرك به شيئاً فجهة العبادة التي هي أخصوصف للفعل صار عبادة بالأمر وذلك حاصل بتحصيل العبد مضاف إلى قدرته فما يضركم إضافة أخرى نعتقدها وهي مثلما اعتقدتموه تابعاً فالوجود عندنا كالتابع أو كالذاتي الذي كان ثابتاً في العدم والفرق بيننا أنا جعلنا الوجود متبوعاً وأصلاً وقلنا هو عبارة عن الذات والعين وأضفناه إلى الله سبحانه وتعالى

وجميع ما يلزمه من الصفات وأضفنا إلىالعبد ما لا يجوز إضافته إلى الله تعالى حيث لا يقال أطاع الله تعالى وعصى الله تعالى وصام وصلى وباع واشترى وقام ومشى فلا تتغير صفاته بأفعاله فلا يعزب عن علمه ذرة من خلقه بخلاف ما يضاف إلى العبد فإنه يشتق له وصف واسم من كل فعل يباشر هو تتغير ذاته وصفاته بأفعاله ولا يحيط علماً بجميع وجوه اكتسابه وأعماله وهذا معنى ما قاله الأستاذ أبو إسحاق أن العبد فاعل بمعين والرب فاعل بغير معين. وأما على طريقة الشيخ أبي الحسن رحمه الله حيث لم يثبت للقدرة أثراً.

فالجواب عن هذه الالزامات مشكل عليه غير أنه يثبت تأتياً وتمكناً يحسه الإنسان من نفسه وذلك يرجع إلى سلامة البنية واعتقاد التيسر بحكم جريان العادة أن العبد مهم اهم بفعل وأزمع على أمر خلق الله تعالى له قدرة واستطاعة مقرونة بذلك الفعل الذي يحدثه فيه فيتصف به العبد وبخصائصه وذلك هو مورد التكليف وإحساسه بذلك كإحساسه بالصفات التابعة للحدوث عندكم وإن لم تكن هي أثر القدرة الحادثة.

ومما يوضح الجواب غاية الإيضاح أن التكليف بافعل ولا تفعل ورد بالاستعانة بالله سبحانه وتعالى في نفس المكلف به كقوله تعالى: [اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ] {الفاتحة:6} وكقوله تعالى"[رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا] {آل عمران:8} وسواء كانت الهداية نفسها هي المسؤولة بالدعاء أو الثبات عليها هو المسؤول ولا شك أن العبد لو كان مستقلاً بإنشائها بقدرته مستبداً بالثبات عليها كان مستغنياً عن هذه الاستعانة ثم الله سبحانه يمن على من يشاء من عباده بأن هداهم للإيمان وعند الخصم هومحمول على خلق القدرة وهي صالحة للضدين جميعاً على السواء وذلك يبطل قضية الامتنان بالهداية قال الله سبحانه وتعالى: "[بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ] {الحجرات:17}. وتحقيق ذلك من غير جد عن الإنصاف أن العبد كما يحس من نفسه التمكن من الفعل وتيسر التأتي يحس من نفسه الافتقار والاحتياج إلى معين في كل ما يتصرف ويجد في استطاعته ويتكلف فقدان الاستقلال والاستبداد بالفعل في كل ما يأتي ويذر ويقدم ويؤخر من

تصرفات فكره نظراً واستدلالاً ومن حركات لسانه قيلاً وقالاً ومنترددات يديه يميناً وشمالاً فيحس الاقتدار على النظر ولا يحس الاقتدار على العلم بعد حصول النظر فإنه لو أراد أن لايحصل لا يتمكن منه ويحس من نفسه تحريك لسانه بالحروف ولو أراد أن يبدل المخارج ويغير الأصوات لم يتمكن من ذلك ويحس تحريك يديه وأنملته ولو أراد تحريك جزء واحد من غير تحريك الرباطات المتصلة لم يتمكن من ذلك وعند الخصم القدرة صالحة للأضداد والأمثال وهي متشابهة في القادرين فالعبد مستقل بالإيجاد والاختراع وليس إلى الباري سبحانه وتعالى منهذه الأفعال إلا خلق القدرة فحسب واشتراط البنية من أضعف ما يتصور والحق في المسئلة تسليم التمكن والتأتي والاستطاعة على الفعل على وجه ينتسب إلى العبد وجه من الفعل يليق بصلاحية قدرته واستطاعته وإثبات الافتقار والاحتياج ونفي الاستقلال والاستبداد فنجد في التكليف موردي الخطاب فعلاً واستطاعةً ويضاف في الجزاء مقابلةً وتفضلاً والله أعلم.

3. **القاعدة الثالثة:** في التوحيد وفيها الرد على الثنوية وتستدعي هذه المسئلة سبق ذكرالوحدانية ومعنى الواحد. قال أصحابنا الواحد هو الشيء الذي لا يصح انقسامه إذ لاتقبل ذاته القسمة بوجه ولا تقبل الشركة بوجه فالباري تعالى واحد في ذاته لا قسم له وواحد في صفاته لا شبيه له واحد في أفعاله لا شريك له وقد أقمنا الدلالة على انفراده بأفعاله فلنقم الدلالة على انفراده بذاته وصفاته.

وقالت الفلاسفة واجبالوجود بذاته لا يجوزأن يكون أجزاء كمية ولا أجزاء حد قولاً ولا أجزاء ذات فعلاً ووجوداً وواجب الوجود لن يتصور إلا واحداً من كل وجه فلا يتصور ولا يتحقق موجود ان كل واحد منهما واجب بذاته وعن هذا نفوا الصفات وإن أطلقوها عليه فبمعنى آخر كما سنذكره. ووافقهم المعتزلة على ذلك غير أنهم مختلفون في التفصيل وسنفرد لإثبات الصفات مسألة ونذكر المذهبين فيها وهذه المسألة مقصورة على استحالة وجود الإله ينيثبت لكل واحد منهما من خصائص الإلهية ما يثبت للثاني ولست أعرف صاحب مقالة صار إلى هذا المذهب لأن الثنوية وإن صارت إلى إثبات قديمين لم تثبت لأحدهما ما ثبت للثاني

من كل وجه والفلاسفة وإن قضوا بكون العقل والنفس أزليين وقضوا بكون الحركات سرمدية لم يثبتوا للمعلول خصائص العلة كيف واحدهما علة والثاني معلول والصابية وإن أثبتوا كون الروحانيين والهياكل أزلية سرمدية مدبرة لهذا العالم وسموها أرباباً وآلهة فلم يثبتوا فيها خصائص رب الأرباب ودلالة التمانع في القرآن مسرودة على من يثبت خالقاً من دون الله سبحانه وتعالى قال الله تعالى:"[إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ] {المؤمنون:91} " وعن هذا صار أبو الحسن رحمه الله إلى أن أخص وصف الإله هو القدرة على الاختراع فلا يشاركه فيه غيره ومن أثبت فيه شركة فقد أثبت إلهين. فدليلنا على استحالة وجود إلهين أنا فرضنا الكلام في جسم وقدرنا من أحدهما إرادة تحريكه ومن الثاني إرادة تسكينه في وقت واحد لم يخل الحال من أحد ثلاثة أمور إما أن تنفذ إرادتهما فيؤدي إلى اجتماع الحركة والسكون في محل واحد في حالة واحدة وذلك بين الاستحالة وإما أن لا تنفذ إرادتهما فيؤدي إلى عجز وقصور في إلهية كل واحد منهما وخلو المحل عن الضدين وذلك أيضاً بين الاستحالة وإما أن تنفرد إرادة أحدهما دون الثاني فيصير الثاني مغلوباً على إرادته ممنوعاً من فعله مضطراً في إمساكه وذلك ينافي الإلهية قال الله تعالى" [وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ] {المؤمنون:91} " وكذلك لو فرضنا في توارد الإرادة والاقتدار على فعل واحد فإما أن يشتركا في نفس الإيجاد وهو قضية واحدة لايقبل الاشتراك وإما أن ينفرد أحدهما بالإيجاد فيكون المنفرد هو الإله والثاني يكون مغلوباً مقهوراً وكذلك لو فرضنا في فعلين متباينين حتى يذهب كل إله بما خلق فيكون استغناء كل واحد منهما عن الثاني افتقاراً إليه لأن نفس الاستغناء استعلاء وفي الاستعلاء إلزام قهر وغلبة على الثاني.

ولنزد هذا بياناً وشرحاً فإن التمانع في الفعل إن أوجب استحالة الإلهين والتمانع في الاستغناء بالذات أدل على استحالة الإلهين. فنقول لو قدرنا إلاهين استغنى كل واحد منهما عن صاحبه من كل وجه خرج المستغني عنه عن كمال الاستغناء فإن المستغنى على الإطلاق من يستغنى به ولا يستغنى عنه فيكون كل واحد منهما مستغنى عنه فيكون مفتقراً قاصراً عن درجة الاستغناء المطلق فلن

يتصور إذاً إلاهان مستغنيان على الإطلاق "والله الغني وأنتم الفقراء"إشارة إلى هذا المعنى.

ونقول لو قدرنا إلاهين فإما أن يكونا مختلفين في الصفات الذاتية أو متماثلين والمختلفان يستحيل أن يكونا إلهين لأن الصفة الذاتية التي بها تقدس الإله عن غيره إذا كانا مختلفين فيها كان الذي اتصف بها هو الإله والمخالف ليس باله وإما أن يكونا متماثلين في الصفات الذاتية من كل وجه فالمتماثلان ليسي تميز أحدهما عن الثاني بالحقيقة والخاصية فإن حقيقتهما واحد بل بلوازم زائدة على الحقيقة مثل المحل والمكان والزمان وكل ذلك ينافي الإلهية أليس لما كان السوادان متماثلين لم يتميز أحدهما بحقيقته السوادية بل باختلاف المحل أوباختلاف الزمان وكذلك الجوهران فدل ذلك على أن التماثل في الإلهية لن يتصور بوجه "ليس كمثله شيء: إشارة إلى هذا المعنى.

ونقول من المعلوم أن الطريق إلى إثبات الصانع هوالدليل بالأفعال إذ الحس لا يشهد عليه والأفعال التي شاهدناها دلت عليه من جهة جوازها وإمكانها في ذاتها والجواز قضية واحدة تدل على الصانع من حيث أنها ترددت بين الوجود والعدم فلما ترجح جانب الوجود اضطررنا إلى إثبات مرجح وليس في نفس الجواز وترجحه ما يدل على مرجحين كل واحد منهما يستقل بالترجيح فإنه لو لم يستقل بالترجيح لم يكن إلاهاً وإنما ترجح جانب الوجود لأنه أراد التخصيص بالوجود وكما أراد علم أنه هو المرجح فلو قدرنا مرجحاً آخر وشاركه في الترجيح بطل الاستقلال ولم يكن علمه وإرادته وقدرته أيضاً بأن يكون هو المرجح وإن لم يشاركه في الترجيح وكان متعطلاً لم يكن علمه وإرادته وقدرته أيضاً بأن يكون هو المرجح بل يكون علمه متعلقاً بترجيح غيره وإرادته كذلك وإذا تعلق علمه بأن يكون غيره هو المرجح كان محالاً أن يكون هو المرجح فإن خلاف المعلوم محال الوقوع وكذلك إرادته تكون تمنياً وتشهياً من غيره حتى تخصص لا قصداً وترجيحاً وتخصيصاً من ذاته فقد تطرق النقص إلى كل صفة من صفاته بل كان مفتقراً في جميع ذلك إلى غيره

والفقر ينافي الإلهية وهذه الطريقة تعضد بيان طريقة الاستغناء وهي أحسن ما ذكر في هذه المسألة.

سؤال على دليل التمانع في فعلين مختلفين: فإن قيل الاختلاف الذي قدرتموه في إرادة التحريك من أحدهما وإرادة التسكين من الآخر غير متصور فإن الإرادة تتبع العلم والعلم يتبع المعلوم فإذا كان المعلوم هو الحركة فمن ضرورته أن يكون المراد هو الحركة وتقدير الاختلاف في العلم غير متصور فتقدير الاختلاف في الإرادة أيضاً غير متصور ويمنى دلالة التمانع على تحقيق الاختلاف أو تقديره وذلك غير جائز فبطل التمسك بها.

قال الأصحاب الحركة والسكون من جملة الجائزات جبلةً إذ ليس في وجود كل واحد منهما استحالة وإذا كانت القدرة صالحة وتقدير الاختلاف في الإرادة متصور عقلاً فنحن نجعل المقدر كالمحقق وإنما يلزم من التحقيق يلزم من التقدير كتقدير قيام لون أو عرض آخر بذاته تعالى نازل منزلة التحقيق في الاستحالة والعلم ليس يخرج الجائز عنقضية الجواز فإن خلاف، المعلوم جائز الوجود جنساً وأقول إذاً علم أحدهما تحريكه بإرادته وقدرته أفيعلم الثاني تحريكه بإرادة نفسه وقدرته أم يعلم تحريكه بإرادة غيره وقدرته فإن علم ذلك موجوداً بإرادته وقدرته أم يعلم تحريكه بإرادة غيره وقدرته فإن علم ذلك موجوداً بإرادته وقدرته فيكون العلم الثاني جهلاً لا علماً وإنعلمه موجوداً بإرادة غيره وقدرته فيكون الغيرالاهاً عالماً مريداً قادراً ويكون الثاني متعطلاً ولم يوجد له إلا علم متعلق بفعل غيره فقط وإما إرادته لفعل غيره وقدرته على فعل غيره فتقديرهما مستحيل الوجود أو ناقص الوجود فإن أخص وصف الإرادة ما يتأتى به التخصيص وأخص وصف القدرة ما يتأتى بها الإيجاد والإبداع وهما إذا تعلقا بفعل الغير خرجاً عن أخص حقيقتهما ففي تعطيلهما عن الفعل بعد جواز الفعل إبطال حقيقتهما ولهذا قلنا أن معنى فاعلية الباري سبحانه وتعالى أنه لم علم وجود شيء فيوقت مخصوص أو تقدير وقت إراده على مقتضى علمه وأوجده بقدرته على مقتضى إرادته منغير أن تتغير ذاته أو صفة من صفاته وعلمه وإرادته وقدرته في شبه أن يقال لزم كونه ضرورة ولكنا لانطلق

هذا اللفظ ملاحظة منا جانب الإرادة والقدرة حتى لا يلزمنا الإيجاب بالذات وذلك ينافي الكمال فنحن إنما عرفنا الجواز في الجائزات بقضية عقليةضرورية وعرفنا استناد وجود الموجودات إلى عالم قادر مريد لضرورة الاحتياج في الجائز اتفإن قدرناهما على كمال الاقتدار والاستبداد بالفعل والإبداع والتساوي في صفات الذات وصفات الفعل حتى يكون كل واحد منهما هو الموجد بقدرته وإرادته وعلمه وقع التمانع في الفعل وإن قدرناهما على تسليم أحدهما للثاني في جميع ما اشتغل بهكان المسلّم عبداً والمسلّم إليه إلاهاً حقاً وإن كان كل واحد منهما مستقلاً في بعض مسلماً في بعض كان كل واحد منهما محتاجاً من وجه وغنياً من وجه قاصراً منحيث الفعل كاملاً من حيث القوة فلا يكون إلاهين بل محتاجين إلى كامل من كل وجه فإذاً لايتصور في العقل تقدير موجودين على كمال الاستقلال ولا في التجويز العقلي تقدير قادرين على التساوي في كمال الاقتدار ولا مريدين ولا عالمين على التماثل في كمال الإرادة والعلم بل ولا ذاتين متساويين من جميع الوجوه من غير أن يختص إحداهما عن الثانية إما بإشارة إلى هذا أو ذلك أو محل مميز أو مكان محيز وزمان مقدم ومؤخر أو بفعل خاص أو أثر يدل على تغاير المصدر وتباين المظهر ولهذا قلنا أن الواحد مدلول الفعل ولوقدرنا ثانياً وثالثاً لتكافؤا من حيث العدد.

ولقد استهزأ بهذه الطريقة من لم يدرك غورها وأمكن تقريرها من وجهين: أحدهما أن الفعل قد دل على وجود صانع للعالم مريد قادر فإن قدر ثان فلا يخلو إما أن يكون له دليل خاص على وجوده أو يجوز عقلاً بأن يقال كما لا دليل على وجوده ولادليل على انتفائه فإن له دليلاً بأن يخلق عالماً آخر غير العالم المعين فيؤدي إلى قصور في الإلهين جميعاً كما بينا وإن جوز ذلك فيجب أن يكون عالماً بأن يخلق مريداً لأن يخلق قادراً على أن يخلق وإذا لم يخلق دل على أنه لم يرد وإذا لم يرد علم أن لا يخلق والإله يجب علمه بأن يخلق ويريد بأن يخلق حتى يكون مثلاً للأول فإنما ليس بمثل له ليس بإلاه.

والوجه الثاني في تقرير التكافي أن الأمر لا يخلو إما أن يقفضي عدد معلوم فيستدعي الاقتصار على عدد محصور مقتضياً حاصراً فإن الكمية من حيث العدد كالكمية من حيث المساحة أليس لو كان واحداً ذا حجم وعظم مشكل اقتضى مشكلاً لذل كإذا كان ذا مقدار وعدد اقتضى مقدراً وإن لم يقف في عدد معلوم اقتضى أعداداً غير متناهية محصورة في الوجود غير مترتبة وذلك محال وبالجملة ما لا دليل عليه عقلاً فتجويز وجوده تقدير عقلي والمجوز عقلاً المقدر ذهناً ليس بإلاه. فلا تغفل عنهذه الدقيقة وافرق في المعقولات بين تقدير المحال لفظاً أو فرضاً وبين تجويزه عقلاً أو عقداً واعلم أن التقدير المذكور في الكتاب فرض محال لفظاً ليس بطلانه عقلاً.

سؤال على وجه دلالة الفعل فإن قيل صادفنا في الموجودات خيراً أو شراً أونظماً وفساداً ووجه دلالة الخير يخالف وجه دلالة الشر بل وجود الخير يدل على مريد الخير ووجود الشر يدل على مريد الشر ومريد الخير على الإطلاق لا يكون مريداً للشر على الإطلاق كما أن مريد الخير في فعل مخصوص لا يكون مريد الشر في ذلك الفعل بعينه فاختلاف وجه دلالة الفعل بالتضاد لعلى اختلاف الفاعلين بالتضاد وكما أنكم استدللتم بأنه لو كان معه إلاه لفسدت السموات والأرض فنحن نستدل بفساد فيهما خيراً أو شراًعلى الإلاهين اثنين.

والجواب على قاعدة المتكلمين: قال المحققون منهم وجه دلالة الفعل على الفاعل هو الجواز والإمكان وترجح جانب الوجود على العدم وذلك لميختلف خيراً كان أو شراً فالوجود من حيث هو وجود خير كله أو يقال لا خير فيه ولا شر والفعل من حيث وجوده ينسب إلى الفاعل لا من حيث هو خير أو شر والفاعل يريد الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو خير أو شر بل الخير والشر إما أمران إضافيان بأن يكون شيء خيراً بالإضافة إلى شيء شراً بالإضافة إلى شيء وإما أمران شرعيان فيرجع الحسن والقبح والخير والشر فيه إلى قول الشارع افعل لا تفعل وهذا هو جوابنا عن قول المعتزلة حيث قالوا في إرادة الكائنات أنه لو كان مريداً للشر لكان شراً فإن الشر لم ينسب إليه إلا من جهة وجوده والوجود من حيث هو وجود

لاشر فيه وهو مريد لموجود بمعنى أنه على صفة يتأتى منه التخصيص بالوجود دون العدم وببعض الجائزات دون البعض فلم يكن مريداً للشر في الحقيقة.

ونقول للتنويه أنا كما صادفنا في الموجودات خيراً وشراً متمايزين فقد صادفنا في الموجودات خيراً وشراً مختلطين فإن عالم الخير المحض هو عالم الملائكة وعالم الشر المحض هو عالم الشياطين وعالم الاختلاط والامتزاج هو عالم البشر فهل أثبتم ثالثاً ينسب إليه الامتزاج فإن الممتزج من حيث هو ممتزج على طبيعة غير ما كان المنفرد عليها فهلا كانت الطبيعة المذكورة دالة على ثالث لكن قلتم الخير والشر لم يختلفا بالامتزاج بل دلالتهما واحد كمذلك نقول لم يختلفا في الوجود فإن دلالة الوجود واحدة. وقد سلك الفلاسفة الإلهيون طريقة أخرى في الوحدانية فأجابوا عن هذاالسؤال على طريقتهم: فأما طريقتهم قالوا قد شهد العقل الصريح بأن الوجود ينقسم إلى ما يكونوا جباً في ذاته وإلى ما يكون ممكناً في ذاته وكل ممكن فإنما يترجح جانب الوجود منه على جانب العدم بمرجح فإما أن تذهب الممكنات إلى غير نهاية أو تقف على واجب بذاته غير ممكن لكنها لو ذهبت إلى غير النهاية لما وجدت إذ كان يتوقف وجود كل ممكن على سبق وجود مرجحه وذلك محال فلا بد أن يقف على واجب بذاته ثمال واجب بذاته لا يجوز أن يكون لذاته مبادي يجتمع منها واجب الوجود لا أجزاء كمية ولا كالمادة والصورة والجنس والفصل فإن المبادي يجب أن تكون سابقة على ذات واجب الوجود ويكون واجباً به الا بذاته وقد فرضنا الواجب بذاته فهذا خلف ولو قدرنا اثنين واجبي الوجود اشتركا فيكون كل واحد منهما واجب الوجود فلا بد أن ينفصل أحدهما عن الثاني بفصل يخصه فيكون وجوب الوجود مشتركاً فيه وهو ذاتي لهما فيكون جنساً وما يخص أحدهما دون الثاني فصلاً ويكون ذاته متركباً منهما ويجب أن تكون الأجزاء متقدمة بالذات على ذاته فهوخلف فإذا نوع واجب الوجود سواء أطلق إطلاقاً أو خصص تخصيصاً لا يجوز أن يكون إلا واحداً فوجوده وجوبه ووجوبه حقيقته وحقيقته وحدته ووحدته تخصصه وتعينه من غير أن يتمايز وجوب عن وجود ووجود عنماهية وحقيقة وعن هذا نفوا صفات الباري تعالى زائدة على الذات كما سيأتي تفصيل ذلك في مسألة الصفات إن شاء الله تعالى.

ثم جرحوا دلالة الخير والشر بل وقوع الشر في الوجود على مذهبهم. بأن قالوا الشر لا معنى له إلا عدم وجود أو عدم كمال وجود والعدم يدخل في القضاء بالعرض لا بالذات بل القصد الأول في الإبداع ان يكون وجود ثم القسمة العقلية أن يكون وجود هو خير محض أو يكون وجود لا يتحقق حصوله إلا على أن يتبعه شر أما وجود الشر المحض فهو مستحيل بل الوجود الذي أكثره شر كذلك فلا وجود يتبعه شر قليل أكثر شراً من وجوده فالشر داخل في الوجود بالقصد الثاني ولا دلالة له على مدلول إذ لا حقيقة لوجوده كما بيناه.

وقد سلكت المعتزلة طريق التمانع في استحالة الإلهين كما سلكناه ولم يستمر لهم ذلك حيث جوزوا اختلافاً في إرادة الباري سبحانه وإرادة العبد واختلافاً في الفعل فلا تمانع. وسلك الكعبي طريقاً آخر وقال لو قدرنا قائمين بأنفسهما لايتميز أحدهما عن الأخر بزمان أو بمكان أو حيز ولا يكون لأحدهما حقيقة خاصية يمتاز أحدهما عن الثاني بها فهو مستحيل عقلاً والخصم ربما يقول هذا هو نفس النزاع عبرت عنه تعبيراً وصيرته دليلاً فإن جماعة من العقلاء صاروا إلى إثبات جواهر عقلية من عقول مجردة ونفوس مجردة قديمات قائمات بأنفسها ويمتاز بعضها عن بعض بخواص وحقائق ولم تمنع العقول ثبوتها ومن أراد أن يسلك هذه الطريقة فلا بد أن يزيد فيها شروطاً حتى يتحقق الاستحالة وتتضح للعقل والله أعلم.

4. **القاعدة الرابعة:** في إبطال التشبيه وفيها الرد على أصحاب الصور وأصحاب الجهة والكرامية في قولهم إن الرب تعالى محل للحوادث. فمذهب أهل الحق أن الله سبحانه لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها بوجه من وجوه المشابهة والمماثلة "{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} {الشورى:11} " فليس الباري سبحانه بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا في مكان ولا في زمان ولا قابل للأعراض ولا محل للحوادث. وسارت الغالية من الشيعة إلى نوعي تشبيه أحدهما تشبيه الخالق بالخلق فقالت المغيرية والبيانية والهاشمية ومن تابعهم إنه الإله ذو صورة مثل صور الإنسان ونسج على منوالهم جماعة من مشبهة

الصفاتية متمسكين بقوله صلى الله عليه وسلم:"خلق الله آدم على صورة الرحمن" وفي رواية على صورته والنوع الثاني تشبيه المخلوق بالخالق. فقالت هؤلاء من الغالبة وجماعة أخرى أن شخصاً من الأشخاص إله أو فيه جزء من الإله والإله سبحانه وتعالى عن قولهم متشخص به نسجاً على منوال النصارى والحلولية في كل أمة ومن الكرامية من صار إلى أنه جوهر وجسم.

وأطبقوا على أنه بجهة فوق وأنه محل الحوادث قالوا إذا خلق الله سبحانه جوهراً أحدث في ذاته إرادة حدوثه وربما احترزوا عن لفظ أحدث فقالوا حدثت له إرادة حدوثه وكاف ونون وإذا كان المحدث مسموعاً حدث له تسمع وإذا كان مبصراً حدث له تبصر فتحدث له خمس من الصفات الحادثة بكل محدثاً حدثه وربما احترزوا عن إطلاق لفظ الحلول والمحل وإن أطلقوا الاتصاف بالحادث وفرقوا بين المشيئة والإرادة فقالوا مشيئة قديمة وإرادة حادثة ولذلك فرقوا بين التكوين والمكون والأحداث والمحدث والخلق والمخلوق فالخلق حادث في ذاته والمخلوق مباين وكذلك التكوين عبارة عن قوله كن والقول قائم بذاته والمكون مباين وكذلك كلامه تعالى صفات تحدث له وهي عبارات منتظمة من حروف وأصوات عند بعضهم وعند بعضهم من حروف مجردة فهو حادث ليس بقديم ولا محدث وأحالوا فناء ما حدث من الصفات في ذاته ولم يطلقوا لفظ التقدم والتأخر على الحروف والكلمات واجتهد محمد بن الهي صم منهم في كل مسألة من مسائل التشبيه حتى ردا لخلاف فيها إلى ما يسوغ أن يذكر ولا يسفه غير مسألة الحوادث فإنه تركها على التكال الأول بعلم صاحبه أبي عبد الله الكرام. لنا دليل شامل يعم إبطال مذاهب المشبهة جملة وعلى كل فرقة ممن عددناهم حجة خاصة ونقض على الانفراد فنبتدي بالأعم.

ونقول التقدر بالأشكال والصور والتغير بالحوادث والغير دليل الحدوث فلو كان الباري سبحانه متقدراً بقدر متصوراً بصورة متناهياً بحد ونهاية مختصاً بجهة متغيراً بصفة حادثة في ذاته لكان محدثاً إذ العقل بصريحه يقضي أن الأقدار في تجويز العقل متساوية فما من قدر وشكل يقدره العقل إلا ويجوز أن يكون

مخصوصاً بقدر آخر واختصاصه بقدر معين وتميزه بجهة ومسافة يستدعي مخصصاً ومن المعلوم الذي لا مراء فيه أن ذاتاً لمتكن موصوفة بصفة ثم صارت موصوفة فقد تغيرت عما كانت عليه والتغير دليلاً لحدوث فإذا لم يستدل على حدوث الكائنات إلا بالتغير الطارئ عليها وبالجملة فالتغير يستدعي مغيراً خارجاً من ذات المغير والمقدر يستدعي مقدراً. فإن قيل بمتنكر ونعلى من يقول إن القدر الذي اختص به نهاية وحد واجب له لذاته فلا يحتاج إلى مخصص والمقادير التي هي في الخلق إنما احتاجت إلى مقدر لأنها جائزة وذلك لأن الجواز في الجائزات إنما يعرف بتقدير القدرة فلما كانت المقادير الخلقية مقدورة عرف جوازها واحتاج الجواز إلى مرجح فإذا لم يكن فوق الباري سبحانه قادر يقدر عليه لمتكن إضافة الجواز وإثبات الاحتياج له ألسنا اتفقنا على أن الصفات ثمان أفهي واجبة له على هذا العدد أم جائز أن توجد صفة أخرى. فإن قلتم يجب الانحصار في هذا العدد كذلك نقول الاختصاص بالحد المذكور واجب له إذ لا فرق بين مقدار في الصفات عدداً وبين مقدار في الذات حداً.

فإن قلتم جائز أن توجد صفة أخرى فما الموجب للانحصار في هذا الحد والعدد فيحتاج إلى مخصص حاصر. والجواب قلنا المقادير من حيث أنها مقادير طولاً وعرضاً وعمقاً لا تختلف شاهداً وغائباً في تطرق الجواز العقلي إليها واستدعاء المخصص فإنا لو قدرنا مثل ذلك المقدار بعينه في الشاهد تطرق الجواز العقلي إليه واختصاصه به دون مقدار آخر يستدعي المخصص وتطرق الجواز إلى الجائزات لا يتوقف على تقدير القدرة عليها بل معرفة ذلك بينة للعقل ضرورية حتى صار كثير من العقلاء إلى أن العقل نفسه عبارة عن علوم ضرورية هي معرفة الجواز في الجائزات والاستحالة في المستحيلات والوجوب في الواجبات وتقدير القدرة عليها إنما يحتاج إليه في ترجيح أحد الجائزين على الثاني لا في تصور نفس الجواز. وهذه نكتة قد أغفلها كثير من أصحاب الكلام وأما الصفات وانحصارها في ثمان فقد اختلف الجواب عنه بوجوه منها أنهم منعوا إطلاق لفظ العدد عليها فضلاً عن الثمانية.

وقالوا قد دل الفعل بوقوعه على أن الفاعل قادر وباختصاصه ببعض الجائزات على أنه مريد وبأحكامه على أنه عالم وعلم بالضرورة أن القضايا مختلفة وورد في الشرع إطلاق العلم والقدرة والإرادة ولا مدلول سوا ما دل الفعل عليه أو ورد في الشرع إطلاقه ولهذا اقتصرنا على ذلك فلو سئل هل يجوز أن يكون له صفة أخرى اختلف الجواب عنه فقيل لا يتطرق الجواز إليه فإنا لم نثبت له الصفات بطريق التجويز العقلي بلبدليل الفعل والفعل ما دل إلا على تلك الصفات وقيل يجوز عقلاً إلا أن الشرع لم يرد به فيتوقف في ذلك ولا يضرنا الاعتقاد إذا لم يرد به تكليف فينسب إلى المكلف تقصير ومنها أنهم فرقوا في الشاهد بين الصفات الذاتية التي تلتئم منها حقيقة الشيء وبين المقادير العرضية التي لا مدخل لها في تحقيق حقيقة الشيء فإن الصفات الذاتية لا تثبت للشيء مضافة إلى الفاعل بل هي له من غير سبب والمقادير المختلفة تثبت للشيء مضافة إلى الفاعل فإن جعله اله بسبب ومنها أنهم قالوا لو قدرنا صفة زائدة على الصفات الثمانية لم يخل الحالفيها إما أن تكون صفة مدح وكمال أو تكون صفة ذم ونقصان فإن كانت صفة كمال فعدمها في الحال نقص وقد اتصف الباري سبحانه بصفات الكمال من كل وجه وإن كانت صفة نقصان فعدمها عنه واجب وإذا بطل القسمان تعين أنه لا يجوز أن يتصف بصفة زائدة على الصفات الذاتية ويترتب على ما ذكرناه أنه هل يجوز لباري سبحانه أخص وصف لا ندركه وفرق بين هذا السؤال والسؤال الأول فإن السائل الأول سأل هل يجوز أن تزيد صفة على الصفات الثمانية والسائل الثاني سأل هل له أخص وصف به يتميز عن المخلوقات.

واختلف جواب الأصحاب عنه أيضاً فقال بعضهم ليس له أخص وصف ولا يجوز أن يكون لأنه بذاته وصفاته يتميز عن ذوات المخلوقات وصفاتها من حيث أن ذاته لا حد لها زماناً ومكاناً ولا يقبل الانقسام فعلاً ووهماً بخلاف ذوات المخلوقات وصفاتها فإنهما غير متناهية في التعلق بالمتعلقات فلو كان الغرض أن يتحقق أخص وصف به يقع التميز فقد وقع التميز بما ذكرنا فلا أخص سوا ما عرفنا. وقال بعضهم له أخص وصف الإلهية لا ندركه وذلك أن كل شيئين لهما حقيقتان معقولتان فإنهما يتمايزان بأخص وصفيهما وجميع ما ذكرنا من أن لا حد ولا

نهاية ولا انقسام للذات ولا تناهي للصفات كل ذلك سلوب وصفات نفي وبالنفي لا يتميز الشيء عن الشيء بل لابد من صفة إثبات يقع بها التميز وإلا فترتفع الحقيقة رأساً.

ثم إذا أثبت أن له أخص الوصف فهل يجوز أن ندركه؟ قال إمام الحرمين لا يجوز أن ندركه أصلاً وقال بعضهم يجوز أن يدرك وقال ضرار بن عمرو يدرك عند الروية بحاسة سادسة ونفس المسألة من محارات المتكلمين وتصوير الأخص من محارات العقول.

فإن قيل إذا قدر موجودان قائمان بأنفسهما بحيث لا يكون أحدهما بحيث يكون الثاني كالعرض في الجوهر فمن الضرورة إما أن يكونا متجاورين وإما أن يكونا متباينين وعلى الوجهين جميعاً يجب أن يكون كل واحد منهما بجهة من الثاني وربما عبروا عن هذا المعنى بأن قالوا الباري سبحانه لا يخلو إما أن يكون داخل العالم أو خارجاً عن العالم وكما أن الدخول بالذات يقتضي مجاورة ومماسة والخروج بالذات يستدعي مباينة وجهةً وربما شككوا أبلغ تشكيك على سبيل الإلزام. فقالوا اتفقنا على أن له سبحانه ذاتاً وصفات ومن المعلوم أن الصفات لا تكون كل واحدة بحيث الثانية ولا منحازة عنها بجهة فإن القائم بالغير لا يقبل التحيز رأساً بلهي كلها قائمة بذاته أي بحيث ذاته فقد تحقق التميز بين الذات والصفات وذلك راجع إلى أن الذات لها حيث حتى تكون الصفات بحيث هو والصفات لا حيث لها فلا تكون الذات بحيث هي وما قيل التحيث بالنسبة إلى الصفات فلو قدر قائم بذات آخر فمن ضرورته أن لا يكون بحيث هو حتى يتحقق فرق بين الصفات التي هي بحيث هو وبين ذلك القائم بذاته الذي ليس بحيث هو فيثبت له جهة ما ينحاز بها عنه وقد ورد السمع بأن تلك الجهة هي جهة فوق قال الله تعالى:"{وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ} {الأنعام:18} فأثبتنا الجهة عقلاً وأثبتنا الفوقية سمعاً واستنبطنا من النص الوارد فيه معنى وهو كون الفوق أشرف الجهات وأليق بكمال الصمدية ولهذا تعلقت القلوب بالسماء ورفعت الأيدي ودلت عليها إشارة الخرساء وإليها كان معراج سيد الأنبياء. والجواب قلنا هذه الشبهات كلها نشأت من

اشتراك في لفظ القائم بالنفس فإن عندنا يطلق هذا اللفظ في حقاً لباري سبحانه بمعنى أنه مستغن عن المحل والحيز جميعاً ويطلق على الجوهر بمعنى أنه مستغن عن المحل فقط والمستغنى على الإطلاق في مقابلة المحتاج على الإطلاق والمستغنى عن المحل والحيز في مقابلة المحتاج إلى المحل والمحتاج إلى الحيز فلننقل العبارة إلى هذه الجهة حتى يتبين أنكم جعلتم نفس النزاع دليلاً متمسكين باشتراك في العبارة دون المعنى ونقول قدرناه مستغنيا عن المحل والحيز ومحتاجا إلى الحيز فيجب أن يكونا إما متجاورين أو متباينين محال تقديره فإن التجاور والتباين من لوازم التحيز في المتحيزات فالمستغني عن التحيز كيف يكون إما متجاوراً وإما متبايناً هذا كمن يقول القائمان بأنفسهما إما أن يكونا مجتمعين أو مفترقين متحركين أو ساكنين قيل الاجتماع والافتراق من لوازم التحيز والتحدد ولا حيز له سبحانه ولا حد ولا اجتماع ولا افتراق بل إذا فتش على المجاورة والمباينة لم يتحقق منه إلا نفس الاجتماع والافتراق وما جاور أو باين فقد تناهى ذاتا والمتناهي إذا اختص بمقدار استدعي مخصصاً.

وكذلك الجواب عن الدخول والخروج فإنا نقول ليس بداخل في العالم ولا خارج لأن الدخول والخروج من لوازم المتحيزات والمحدودات ولهذا لا يطلقان على الأعراض وهما كالاجتماع والافتراق والحركة والسكون وسائر الأعراض التي لا تختص بالإجرام التي لا حياة لها ولو قيل هو الله سبحانه داخل في العالم بمعنى العلم والقدرة وخارج عن العالم بمعنى التقدس والتنزيه كان معنى صحيحاً كما ورد في التنزيل "[وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ] {الأنعام:18} " وقد ورد[وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ] {الحديد:4} " [وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ] {ق:16} " وقوله سبحانه [إِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ] {البقرة:186} الآية بل الآيات الدالة على القرب أكثر من الآيات الدالة على بعد الفوق وكما ورد "[وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ] {الزُّخرف:84} " وورد مقروناً به "وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ " وبالجملة من تصور وجوده وجوداً مكانياً طلب له جهة ما وانحيازاً عن العالم ببينونة متناهية أو غير متناهية كما أن من تخيل وجوده زمانياً طلب لهمدة وتقدماً على العالم بأزمنة

متناهية أو غير متناهية وكلا التخيلين باطل فهو الأول والآخر إذ ليس وجوده سبحانه زمانياً والظاهر والباطن إذ ليس وجوده مكانياً.

وأما الشك الثاني الذي أوردوه على سبيل الإلزام وهو الاتفاق من الكرامية والصفاتية أن لله سبحانه ذاتاً وصفات والصفات قائمة بالذات وليست كل صفة بحيث الثانية بلبحيث الذات. قيل من أثبت الصفات الأزلية قائمة بذات الباري تعالى ليس يعني بالقيام ما عنيتم ولا أطلق أنها بحيث هو كما أطلقتم بل يعني بالقيام وصف الباري سبحانه وتعالى بها والوصف من حيث هو وصف لا يقتضي أن يكون الموصوف بحيز وجهة ثم الحكم للوصف بأنه معنى موجود أو حال فهو بمعنى آخر وإلا فمجرد الوصف والصفة من حيث هو وصف لا يقتضي ذلك ثم إطلاق لفظ الحيث أيضاً قد اتسع حتى يقال هذا في العرض من حيث هو موجود له حكم ومن حيث هو عرض له حكم وليس يعني بإطلاق لفظ الحيث إلا الاعتبار العقلي والوجوه العقلية والحاصل في هذا السؤال أن الألفاظ التي أوردوه كلها مشتركة ولفظ القائم بالذات والقائم بالغير ولفظ الدخول والخروج ولفظ الحيث والجهة وبالجملة فليعلم أن جهات الأجسام من أحكام النهايات في الأجسام حتى لو قدر مقدر جسماً غير متناه بالفعل لم يكن للجهات معنى فلا يكون فوق وتحت ويمين ويسار وقدام وخلف ولذلك تتحقق إليها الإشارة ولذواتها اختصاص وانفراد من جهة أخرى وإذا كانت الأجسام كرية أي مدورة فيكون تجدد الجهات على سبيل المحيط والمحاط والفوق والسفل فيها على سبيل المركز والمحيط فإن قدر العالم كري الشكل إما تقديراً أوجد عليه حقيقةً وإما تقديراً يجوز أن يوجد عليه تصوراً قيل إن الباري سبحانه بجهة من العالم فيكون لا محالة محيطاً بكل العالم وإلا فيخلو عن ذاته طرف من جهات الفوق وعندهم هو فوق العالم بأسره فهو خلف فيلزم عليه فوقاً بالنسبة إلى من هو على الأرض على موازاة القطب الشمالي وتحت بالنسبة إلى من هو عليها على موازاة القطب الجنوبي بل يكون بعض منه فوقاً وبعض منه تحتاً وذلك محال وإما تعلق القلوب بالسماء ورفع الأيدي عليها والنزول إليها بل العرش قبلة الدعاء والأرض مسجد الصلاة والكعبة وجهة الوجه

وموضع السجود قبلة العين وأقرب ما يكون العبد من الرب إذا كان في السجود واسجد واقترب.

ومما أوجب التشبيه قيام الحوادث بذاته سبحانه وقد ذهبت الكرامية إلى جواز ذلك ومن مذهبهم إنما يحدث من المحدثات فإنما يحدث بإحداث الباري سبحانه والأحداث عبارة عن صفات تحدث في ذاته من إرادة لتخصيص الفعل بالوجود ومن أقوال مرتبة من حروف مثل قولهكن وأما سائر الأقوال كالأخبار عن الأمور الماضية والآتية والكتب المنزلة على الرسل عليهم السلام والقصص والوعد والوعيد والأحكام والأوامر والنواهي والتسمعات للمسموعات والتبصرات للمبصرات فتحدث في ذاته بقدرته الأزلية وليست هيمن الأحداث في شيء وعلى طريقة إنما الأحداث في الخلق على مذهب أكثرهم قول وإرادة والقول هما صورتان هما حرفان وعلى طريقة محمد بن الهيصم الأحداث إرادة وإيثار وذلك مشروط بالقول شرعاً وجوز بعضهم تعلق أحداث واحد بمحدثين إذا كانا منجنس واحد وأكثرهم على أن لكل محدث أحداث فيحدث في ذاته لكل محدث خمس صفات إرادة وكاف ونون وتسمع وتبصر وقد أثبتوا مشيةً قديمةً تتعلق بالحادث والمحدث والأحداث والخلق ثم قالوا هذه الحوادث لا تصير صفات لله تعالى وإنما ه خالق بخالقيته لا بخلق مريد بإراديته لا بإرادة قائل بقائليته وهي واجبة البقاء ويستحيل عدمها بعد وجودها في ذاتها.

وللمتكلمين عليه طريقان في الكلام أحدهما البرهان والثاني المناقضة في الإلزام. أما البرهان فنقول لو قامت الحوادث بذات الباري سبحانه وتعالى لاتصف بها بعد أن لم يتصف ولو اتصف لتغير والتغير دليلاً لحدوث إذ لا بد من مغير وتحقيق المقدمة الأولى أن معنى قيام الأعراض بمحالها كونها أوصافا لها كالعلم إذا قام بجوهر وصف الجوهر بأنه عالم وكذلك سائر المعاني والأعراض فليس ذلك كالوصف بكون الباري تعالى خالقاً صانعاً على مذهب من لم يفرق بين الخلق والمخلوق فإن المخلوق لا يقوم بذات الخالق والخلق قائم بذاته تعالى عندكم فيجب أن يكون وصفاً له وكذلك يقال أراد فهو مريد بإرادة وقال فهو قائل بقول

وإذا تحقق كونه وصفاً له بعد أن لم يكن موصوفاً به فقد تحقق التغير والتغير خروج شيء إلى غير ما كان عليه ولا يشترط فيه بطلان صفة وتجدد صفة فإنه إذا كان خالياً منصفات ثم اعتراه صفات فقد تغير عما كان عليه فليس للخصم اعتراض على هذه الطريقة إلا منع الاتصاف أو منع التغير وقد أثبتناهما ولكنه وضع لنفسه اصطلاحاً في أحكام المعاني القائمة بالغير وميز بين حكم العلم والقدرة وهي العالمية والقادرية والمريدية وبين حكم الحركة والسكون القائمين بالجوهر وهو المتحركية والساكنية فإن كان هذا التميز غير مقبول عقلاً فإن اتصاف المحال بالأوصاف الحادثة واتصاف الذات بالأوصاف من حيث أنها صفات وموصوفات ليس تختلف ولا تأثير للقدم والحدوث فيها أصلاً فإنه إن كان الوصف راجعاً إلى القول واللسان فلا يختلف الحال بين وصف ووصف وإن كان الوصف راجعاً إلى حقيقة في الموصوف يعبر عنها لسان الواصف فلا يختلف الحال بين حقيقة وحقيقة والمعنى إذا قام بذات أو محل صار وصفاً وصفةً لها ورجع حكمه إليه بالضرورة.

برهان آخر أوضح مما قد سبق وهو أن كل حادث يحتاج إلى محدث من حيث أنه كان في نفسه وباعتبار ذاته جائز الوجود والعدم فلما ترجح جانب الوجود على العدم احتاج إلى مرجح بالضرورة ثم ذلك المرجح إن كان حادثاً احتاج إلى مرجح ثم يتسلسل القول فيه إلى ما لانهاية له وجهة الاحتياج لا يختلف الحال فيها بين حادث في ذاته سبحانه وتعالى وبين محدث مباين ذاته فإنه إنما احتاج بجهة تردده بين طرفي جواز الوجود والعدم لا بجهة التباين وغير التباين وهذا قاطع لا اعتراض عليه. ونقول إن تصور وجود حادث لا بإحداث فإما أن يقال يحدث ذلك الحادث بنفسه أو بقدرته أو بمشيئته قديمة. فإن قيل يحدث بنفسه فقد باهتوا العقل الصريح بضرورة حكمه بأن ما لم يكن فكان احتاج إلى محدث مكون.

فإن قيل أحدث بقدرة ومشيئة فقد ناقضوا قضية العقل فإن ذلك الحادث إذا جاز أن يحدث بالقدرة فلم لا يجوز أن يحدث المحدثات كلها بقدرته ومشيئته إذ لا فرق في نظر العقل بين الحادث والمحدث من حيث أنه لم يكن فكان. والفرق بينهما من حيث اللغة أن أحدهما لازم والثاني متعد لا ينتهض فرق من حيث العقل فإنا إذا

قلنا قام وقعد وجاء وذهب كان الحكم لازماً والقيام والقعود والمجي والذهاب فعله ومفعوله كما هو فعله والعقل لا يفرق بين فعل الإنسان شيئاً في نفسه وبين فعله في غيره على مذهب من قال به ومن قال أن الفعل لا يباين محل القدرة فلم يفرق فيه بين الفعل والمفعول ولا متمسك للخصم في هذه المسألة إلا بأمر لغوي ولفظ اصطلاحي.

وقد ألزم عليه الفلسفي إلزاماً لا محيص له عنه فقال كل ذات لم يحدث فيها معنى ثم حدث فيها قبل الحدوث استعداد القبول وصلاحيته وقوته ثم إذا حدث فيها القبول تبدل الاستعداد بالوجود والصلاحية بالحصول والقوة بالفعل ويلزم أن يكون في ذاته معنى ما بالقوة ثم معنى ما بالفعل وذلك بعينه هو الهيولي والصورة وقد أثبت والله سبحانه وتعالى قبل خلق العالم خصائص الهيولي وهي طبائع عدمية فإن الاستعداد والصلاحية عدم شيء من إثباته أن يكون شيئاً وواجب الوجود لذاته منزه عن طبيعة الإمكان والعدم اللذان هما منبع الشر. وأما طرق الإلزام عليهم فمنها أن قالوا قول الله سبحانه وتعالى وإرادته من جنس قولنا وإرادتنا ثم لقوله وإرادته مفعولات مثل العالم بما فيه من السموات والأرض فيلزم أن يحصل بإرادتنا وقولنا مثل ذلك فإن قوله كن كاف ونون من جنس أقوالن من غير فرق.

فإن قيل إنما حصل قوله بمباشرة قدرته وإرادته ومشيئته القديمة وقولنا لم يحصل بهما وقوله في ذاته قول له لا لغيره وقد قصد به التكوين لا بغيره. قيل له إن كان هذا فرقاً فلم يكن قوله إذاً من جنس أقو النابل الحق أن القول إذا حدث بعد أن لم يكن فهو كقولنا الحادث بعد أن لم يكن ولم يكن لإضافته إلى القدرة أثر بعد الحدوث فإنه إنما أثر في حال الانفصال عن القدرة لا في حال تعلق القدرة به وإنما أثرت القدرة في حصول ذاته فقط لا في شيء آخر يحدث به وعن هذا لو أحدث قولاً لنفسه في شجرة وقصد به التكوين لم يحصل به شيء فبطل قولهم إنما قصد به الأحداث وبطل ما اعتذروا به وحصل أن قوله لا ينبغي أن يوجد كقولنا أو قولنا يوجد كقوله إذ لا فرق بين قول وقول في الحدوث والحروف والأصوات والاحتياج إلى المحل بل قولنا أو كد فإنه إذا قام بمحل اتصف المحل به وتحققت له النسبة إلى

المحل وعندكم قول الله سبحانه قائم به من غير أن تتصف به الذات ولم تتحقق له نسبة إلى الذات إلا مجرد الإضافة وقد انقطع حكمه عن القدرة القديمة فإنه إنما يوجد بعد أن يحدث لا حال أن يحدث.

ومن الإلزامات أن قوله كن لا يخلو إما أن يسبق أحد الحرفين على الثاني أو يتلازمان في الوجود إما في حال الوجود أو حال البقا فإن سبق أحدهما وتلاه الثاني فأما أن يبقى الأول أو لم يبق فإن بقي مقولاً مسموعاً لم يكن كن بل الأول ما لم ينعدم لا يوجد الثاني حتى يكون مترتباً متعاقباً وإلا فالكاف المسموع مع النون دواماً لا يتصور أصلاً وإن لم يبق فقد انعدم وعندكم ما حل في ذاته تعالى لا يجوز عليه العدم وإن كانا يتلازمان في الوجود فقد أوجد أحدهما مع الثاني فليس الكاف بالتقديم أولى من النون وكذلك كل حرف يجب أن يسبق حرفاً في القول والتكلم حتى يكون بترتب هو تعاقبه كلاماً مسموعاً. ومن الإلزامات إثبات أكوان حادثة مع الكون القديم وإثبات علوم حادثة مع العلم القديم كإثبات إرادة حادثة مع المشيئة القديمة وقد ذكر المتكلم ونذلك في كتبهم.

أما شبهة الكرامية أن قالوا سمع الباري سبحانه ما لم يسمع قبله ورأى ما لم ير قبله فيجب أن يحدث له تسمع وتبصر. فقيل لهم أتقولون لم يكن الباري سبحانه سامعاً للأصوات فصار سامعاً لها ولا رائياً للمدركات فصار رائياً لها ولم يكن قائلاً للأوامر والنواهي فصار قائلاً ولم يرد وجود العالم في الوقت الذي سبق وجوده فصار مريداً في الوقت الذي أوجده فيدل كل ذلك على تجدد وصف لهو إن لم تقولوا أنه صار سميعاً بصيراً مريداً فقد تناقض قولكم أنه سمع ما لم يسمع ورأى ما لم ير وأراد ما لم يرد. ثم الجواب الحقيقي قلنا قد جمعتم بين كلمتي نفي وإثبات في قولكم لم يكن كذا فصار كذا فلا النفي على أصلنا مسلم ولا الإثبات على أصلكم مذهب لكم فأما النفي على أصلنا فغير مسلم أنه لم يكن سميعاً بصيراً بل هو بصير سميع أبداً وأزلاً كما هو عليم قدير أبداً وأزلاً وإنما التجدد يرجع إلى المدرك كما يرجع التجدد إلى المعلوم والمقدور فهو كقولكم لم يكن مستوياً على العرش فصار مستويا ولم يكن بجهة فوق فصار بجهة فوق وبالاتفاق لم تحدث له

صفة لم تكن بل النفي إنما يرجع إلى المدركات فنقول لم تكن المسموعات والمرئيات موجودة فيسمع ويرى فوجدت فتعلق به السمع والبصر فكان التعلق مشروطاً بالوجود لا بالمتعلق ورب تعلق شرط فيه الوجود والحياة والعقل والبلوغ ثم عدم الشرط لم يقتض عدم المتعلق. أما الإثبات فعلى أصلكم لم يوصف الباري سبحانه بالحوادث في ذاته فكيف يصح على مذهبكم أنه صار سميعاً بصيراً وإن التزمتم الاتصاف فقد سلمتم لنا المسألة فإن الاتصاف بصفة لم يكن قبل صريح التغيير والتغيير دليل الحدوث وهذه الحوادث باقيات على مذهبكم والمتعلقات فانية وإثبات صفة من الصفات المتعلقة يتأخر تعلقها أو متعلقها غير مستحيل كالعلم والقدرة والمشيئة أما إثبات صفة باقية يتقدم تعلقها أو متعلقها فهو مستحيل فإنه إذا أراد وجود العالم بإرادة حادثة في ذاته ووجد العالم وبقي وفني فهو مريد أبد الدهر وقائل كن أبد الدهر لشيء قد تكون وفني وسامع لصوت وحرف قد مضى وانقضى وبصير لجسم ولون قد انقرض في غاية الاستحالة.

ونقول هذه الحروف التي أثبتموها هي حروف مجردة من غير أصوات أم هي حروف هي تقطيع أصوات فإن أثبتموها حروفاً من غير أصوات فهي غير مسموعة ولا هي معقولة فإن حقيقة الحرف تقطيع صوت والصوت بالنسبة إلى الحروف كالجنس بالنسبة إلى النوع والعرض بالنسبة إلى اللون فإن أثبتوا حروفاً هي أصوات مقطعة فلا بد لها من اصطكاكات أجرام حتى يتحقق الصوت فإن اصطكاك الأجرام كالنوع بالنسبة إلى الحركة والصوت كالنوع بالنسبة إلى الاصطكاك ولا بد من حركة حتى يتحقق اصطكاك أو تفكيك ولا بد من اصطكاك حتى يتحقق الصوت ولا بد من صوت حتى يتحقق حرف ولا بد من حرف حتى تتحقق كلمة ولا بدمن كلمة حتى يتحقق قول تام ولابد من قول حتى تتحقق قصة وحكاية فيلزم على ذلك أن يكون الباري جسماً متحركاً ذا اصطكاك في أجزاء جسمية ويتعالى الرب سبحانه عن ذلك علوا كبيراً. وقد تخطى بعض الكرامية إلى إثبات الجسمية فقال أعني بها القيام بالنفس وذلك تلبيس على العقلاء وإلا فمذهب أستاذهم مع اعتقاد كونه محلاً للحوادث قائلاً بالأصوات مستوياً على العرش استقراراً مختصاً بجهة فوق مكاناً واستعلاء فليس ينجيه من

هذه المخازي تزويرات ابن هيصم فليس يريد بالجسمية القائم بالنفس ولا بالجهة الفوقية علاءً ولا بالاستواء استيلاءً وإنما هو إصلاح مذهب لا يقبل الإصلاحوإبرام معتقد لا يقبل الإبرام والإحكام وكيف استوى الظل والعود اعوج وكيف استوى المذهب وصاحب المقالة أهوج والله الموفق.

5. **القاعدة الخامسة:** في إبطال مذهب التعطيل وبيان وجوه التعطيل وقد قيل أن التعطيل ينصرف إلى وجوه شتى فمنها تعطيل الصنع عن الصانع ومنها تعطيل الصانع عن الصنع ومنها تعطيل الباري سبحانه عن الصفات الأزلية الذاتية القائمة بذاته ومنها تعطيل الباري سبحانه عن الصفات والأسماء أزلاً ومنها تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت عليها.

أما تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم فلست أراها مقالة لأحد ولا أعرف عليه صاحب مقالة إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية أنهم قالوا العالم كان في الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة واصطكت اتفاقاً فحصل عنها العالم بشكله الذي تراه عليه ودارت الأكوار وكرت الأدوار وحدثت المركبات ولست أرى صاحب هذه المقالة ممن ينكر الصانع بل هو معترف بالصانع لكنه يحيل سبب وجود العالم على البحث والاتفاق احترازاً عن التعليل فما عددت هذه المسألة من النظريات التي يقام عليها برهان فإن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير "[أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ] {إبراهيم:10}[وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللهُ {الزُّخرف:87} [وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ العَزِيزُ العَلِيمُ(9)]. {الزُّخرف "وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء فلا شك أنهم يلوذون إليه في حال الضراء"[وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي البَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ] {الإسراء:67} [وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ] {الأعراف:29}" ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد "[ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ] {غافر:12} " الآية"[وَإِذَا ذُكِرَ اللهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ

قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ] {الزُّمر:45} [وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا] {الإسراء:46}

"وقد سلك المتكلمون طريقين في إثبات الصانع تعالى وهو الاستدلال بالحوادث على محدث صانع وسلك الأوائل طريقاً آخر وهو الاستدلال بإمكان الممكنات على مرجح لأحد طرفي الإمكان ويدعى كل واحد في جهة الاستدلال ضرورة وبديهة. وأنا أقول ما شهد به الحدوث أو دل عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياج في ذاته إلى مدبر هو منتهى الحاجات فيرغب إليه ولا يرغب عنه ويستغني به ولا يستغني عنه ويتوجه إليه ولا يعرض عنه ويفزع إليه في الشدائد والمهمات فإن احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب والحادث إلى المحدث وعن هذا كانت تعريفاته الخلق سبحانه في هذا التنزيل على هذا المنهاج أمن يجيب المضطر إذا دعاه أمن ينجيكم من ظلمات البر أمن يرزقكم من السماء والأرض أمن يبدأ الخلق ثم يعيده وعن هذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: "خلق الله تعالى الخلق على معرفته فاحتالهم الشيطان عنها" فتلك المعرفة هي ضرورة الاحتياج وذلك الاحتيال من الشياطين هو تسويله الاستغناء ونفي الاحتياج والرسل مبعوثون لتذكير وضع الفطرة وتطهيرها عن تسويل الشيطان فإنهم الباقون على أصل الفطرة "[وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ] {سبأ:21} " وقال "[فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى(9) سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَخْشَى(10)]. {الأعلى}. "وقوله "[فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى] {طه:44} " ومن رحل إلى الله قربت مسافته حيث رجع إلى نفسه أدنى رجوع فعرف احتياجه إليه في تكوينه وبقائه وتقلبه في أحواله وأنحائه ثم استبصر في آيات الآفاق إلى آيات الأنفس ثم استشهد به على الملكوت لا بالملكوت عليه "أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد"عرفت الأشياء بربي وما عرفت ربي بالأشياء ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شط ومن تعالى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حط فثبت بالدلائل والشواهد أن العالم لا يتعطل عن الصانع الحكيم القادر العليم سبحانه وتقدس. وأما تعطيل الصانع عن الصنع فقد ذهب وهم الدهرية القائلين بقدم العالم إلى أن الحكم بقدم العالم في الأزل تعطيل الصانع عن الصنع وقد سبق الرد عليهم بأن الإيجاد قد تحقق حيث تصور

الإيجاد وحيث ما لم يتصور لم يكن تعطيلاً وكما أن التعطيل ممتنع كذلك التعليل ممتنع وأنتم عللتم وجود العالم بوجوده وسميتم معبودكم علة ومبدأً وموجباً وذلك يودي إلى أمرين محالين أحدهما بثبوت المناسبة بين العلة والمعلول وقد سبق تقريره والثاني أن العلة توجب معلولها لذاتها والقصد الأول وجود العالم من لوازم وجوده بالقصد الأول فإن العالي لا يريد أمراً لأجل الأسفل فبطل أيضا التعليل وهذا من الإلزامات المفحمة التي لا جواب عنها.

أما تعطيل الباري سبحانه عن الصفات الذاتية والمعنوية وعن الأسماء والأحكام فذلك مذهب الإلهيين من الفلاسفة فإنهم قالوا واجب الوجود لذاته واحد من كل وجه فلا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع فيتقدم واجب الوجود لا أجزاء كمية ولا أجزاء حد سواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجه آخر بأن يكون أجزاء لقول الشارح لمعنى اسمه ويدلك لواحد منهما على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته وذلك لأن ما هذا صفته فذات كلواحد منه ليس ذات الآخر ولا ذات المجتمع وإنما تعينه واجب بالذات فليس يقتضي معنى آخر سوى وجوده وإن وصف بصفة فليس يقتضي ذلك معنى غير ذاته واعتباراً ووجهاً غير وجوده بل الصفات كلها إما إضافية كقولنا مبدأ العالم وعلة العقل كما تقولون خالق ورازق وأما سلبية كقولنا واحد أي ليس بمتكثر وعقل أي مجرد عن المادة وقد يكون تركيبه من إضافة وسلبك قولنا حكيم مريد وسيأتي شرح ذلك في كتاب الصفات فألزم عليهم مناقضات.

منها أنهم أطلقوا لفظ الوجود على الواجب بذاته وعلى الواجب لغيره شمولاً وعموماً على سبيل الاشتراك ثم خصصوا أحد الوجودين الوجوب والثاني بالجواز ومن المعلوم أن الوجوب لم يدخل في معنى لوجود حتى يتصور الوجود فهذا إذاً معنى آخر وراء الوجود والمعنيان أن اتحدا في الخارج من الذهن فقد تمايزا في العقل مثل العرضية واللونية وليس يغني عن هذا الإلزام قولهم إطلاق لفظ الوجوب على الواجب بذاته والجائز لذاته بالتشكيك أي هو في أحدهما أولى وأول وفي الثاني لا أولى ولا أول إذ الأولى والأول فصل آخر تميز به أحد الوجود ينعن

الثاني وذلك يؤكد الإلزام ولا يدفعه. ومن الإلزامات كونه مبدأ وعلة وعاقلاً ومعقولاً فإن اعتبار كونه واجب الوجود لذاته لا يفيد اعتبار كونه مبدأ وعلة واعتبار كونه مبدأ وعلة لا يفيد اعتبار كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً فإن ساغ لكم الحكم بتكثير الاعتبار اتساغ للمتكلم إثبات الصفات وتعطيله عن الصفات تعطيل عن الاعتبارات وأما الباري عن الصفات والأسماء والأحكام أزلاً وأبداً وما صار إليه صائر إلا شرذمة من قدماء الحكماء قالوا إن المبدع الأول آنية أزلية وهو قبل الإبداع عديم الاسم فلسنا ندرك له اسماً في نحو ذاته وإنما أسماؤه من نحو آثاره وأفاعيله وأبدع الذي أبدع ولا صورة له عنده في الذات أي لا علم ولا معلوم وإنما العلم والمعلوم في المعلول الأول الذي هو العنصر فهم المعطلة حقاً ونقل عن بعض الحكماء أنهم قالوا هو هو ولا نقول موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ولا مريد ولا كاره ولا متكلم ولا ساكت وكذلك سائر الأسماء والصفات وينسب هذا المذهب إلى الغالية من الشيعة والباطنية ولا شك أن من أثبت صانعاً لم يكن لهبد من عبارة عنه وذكر اسم له ثم الاشتراك في الأساسي ليس يوجب اشتراكاً في المعاني فهؤلاء احترزوا عن إطلاق لفظ الوجود عليه وما أشبهه من الأسماء لأحد أمرين أحدهما لاعتقادهم أن الاشتراك في الاسم يوجب اشتراكاً في المعنى فيتحقق له مثل ذلك الوجه والثاني لاعتقادهم أن كل اسم من الأسامي التي تطلق عليه يقابله اسم آخر تقابل التضاد مثل الموجود يقابله المعدوم والعالم يقابله الجاهل والقادر يقابله العاجز فيتحقق له ضد من ذلك الوجه فاحترزوا عن إطلاق لفظ وجودي أو عدمي لكيلا يقعوا في التمثيل والتعطيل ونحن نعلم بأن الأسامي المشتركة هي التي تختلف حقائقها من حيث المعاني فإن اسما الباري تبارك وتعالى إنما تتلقى من السمع وقد ورد السمع أنه سبحانه عليم قد يرحي قيوم سميع بصير لطيف خبير وأمرنا أن ندعوه عز وجل بأحسن الأسمين المتقابلين كما قال تعالى: "[وَلِلهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ] {الأعراف:180} "ولم يحترز هذا الاحتراز البارد ولا تكلف هذا التكلف الشارد.

وقالت طائفة من الشيعة لا يجوز التعطيل من الأسماء الحسنى ولا يجوز التشبيه بالصفات التي يشترك فيها الخلق فيطلق على الباري سبحانه الوجود وندعوه بأحسن الأسماء وهو العليم القدير السميع البصير إلى غير ذلك مما ورد في التنزيل لكن لا بمعنى الوصف والصفة لأن علياً عليه السلام كان يقول في توحيده لا يوصف بوصف ولا يحد بحد ولا يقدر بمقدار الذي كيف الكيف لا يقال له كيف والذي أينال أين لا يقال له أين لكنا نطلق الأسماء بمعنى الإعطاء فهو موجود بمعنى أنه يعطي الوجود وقادر وعالم بمعنى أنه واهب العلم للعالمين والقدرة للقادرين حي بمعنى أنه يحيي الموتى قيوم بمعنى أنه يقيم العالم سميع بصير أي خالق السمع والبصر ولا نقول أنه عالم لذاته أو يعلم بل هو إله العالمين بالذات والعالمين بالعلم وعلى هذا المنهاج يسلكون في إطلاق الأسامي وكذلك الواحد والعليم والقدير وينسب إلى محمد بن علي الباقر أنه قال هل سمي عالماً إلا أنه واهب العلم للعالمين وهل سمي قادراً إلا لأنه واهب القدرة للقادرين وليس هذا قولاً بالتعطيل فإنه لم يمنع من إطلاق الأسامي والصفات كمن امتنع وقال ليس بمعدوم ولا موجود ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز ولكنه استدل بالقدرة في القادرين على أنه قادر وبالعلم في العالمين على أنه عالم وبالحياة في الأحياء على أنه حي قيوم واقتصر على ذلك من غير خوض في الصفات بأنها لذاته أو لمعاني قائمة بذاته كي لا يكون متصرفاً في جلاله بفكره العقلي وخياله الوهمي وقد اجتمع السلف بالأمة على أن ما دار في الوهم أو خطر في الخيال والفهم فالله سبحانه خالقه ومبدعه ولا محمل لقول علي صلوات الله عليه وسلامه لا يوصف بوصف إلا هذا الذي ذكرناه.

6. **القاعدة السادسة:** في الأحوال اعلم أن المتكلمين قد اختلفوا في الأحوال نفياً وإثباتاً بعد أن أحدث أبو هاشم بن الجبائي رأيه فيها وما كانت المسألة مذكورة قبله أصلاً فأثبتها أبو هاشم ونفاها أبوه الجبائي وأثبتها القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة غير ما ذهب إليه ونفاها صاحب مذهبه الشيخ أبوالحسن الأشعري وأصحابه رضي الله عنهم وكان إمام الحرمين من المثبتين في الأول والنافين في الآخر والأحرى بنا أن نبين أولاً ما

الحال التي توارد عليها النفي والإثبات وما مذهب المثبتين فيها وما مذهب النافين ثم نتكلم في أدلة الفريقين ونشير إلى مصدر القولين وصوابهما من وجه وخطأيهما من وجه.

أما بيان الحال وما هو أعلم أنه ليس للحال حد حقيقي يذكر حتى نعرفها بحدها وحقيقتها على وجه يشمل جميع الأحوال فإنه يودي إلى إثبات الحال للحال بل لها ضابط وحاصر بالقسمة وهي تنقسم إلى ما يعلل وإلى ما لا يعلل وما يعلل فهي أحكام لمعان قائمة بذوات وما لا يعلل فهو صفات ليس أحكاماً للمعاني. أما الأول فكل حكم لعلة قامت بذات يشترط في ثبوتها الحياة عند أبي هاشم ككون الحي حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً لأن كونه حياً عالماً يعلل بالحياة والعلم في الشاهد فتقوم الحياة بمحل وتوجب كون المحل حياً وكذلك العلم والقدرة والإرادة وكل ما يشترط في ثبوته الحياة وتسمى هذه الأحكام أحوالاً وهي صفات زائدة على المعاني التي أوجبتها وعند القاضي رحمه الله كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي حال سواء كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحياة أو لم يشترط ككون الحي حياً وعالماً وقادراً وكون المتحرك متحركاً والساكن ساكناً والأسود والأبيض إلى غير ذلك ولابن الجبائي في المتحرك اختلاف رأي وربما يطرد ذلك في الأكوان كلها ولما كانت البنية عنده شرطاً في المعاني التي تشترط في ثبوتها الحياة وكانت البنية في أجزائها في حكم محل واحد فتوصف بالحال وعند القاضي أبي بكر رحمه الله لا يوصف بالحال إلا الجزء الذي قام به المعنى فقط وأما القسم الثاني فهو كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات كتحيز الجوهر وكونه موجوداً وكون العرض عرضاً ولوناً وسواداً والضابط أن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فإنما يتميز بخاصية هي حال وما تتماثل المتماثلات به وتختلف المختلفات فيه فهو حال وهي التي تسمى صفات الأجناس والأنواع والأحوال عند المثبتين ليست موجودة ولا معدومة ولا هي أشياء ولا توصف بصفة ما وعند ابن الجبائي ليست هي معلومة على حيالها وإنما تعلم مع الذات وأما نفاة الأحوال فعندهم الأشياء تختلف وتتماثل لذواتها المعينة وأما أسماء الأجناس والأنواع فيرجع عمومها إلى الألفاظ الدالة عليها فقط وكذلك خصوصها وقد

يعلم الشيء من وجه ويجهل من وجه والوجوه اعتبارات لا ترجع إلى صفات هي أحوال تختص بالذوات وهذا تقرير مذهب الفريق ينفي تعريف الحال. أما أدلة الفريقين فقال المثبتون العقل يقضي ضرورة أن السواد والبياض يشتركان في قضية وهي اللونية والعرضية ويفترقان في قضية وهي السوادية والبياضية فما به الاشتراك غير ما به الافتراق أو غيره فالأول سفسطة والثاني تسليم المسألة. وقال النفاة السواد والبياض المعنيان قط لا يشتركان في شيء هو كالصفة لهما بل يشتركان في شيء هو اللفظ الدال على الجنسية والنوعية والعموم والاشتراك فيه ليس يرجع إلى صفة هي حال للسواد والبياض فإن حالتي العرضين يشتركان في الحالية ولا يقتضي ذلك الاشتراك ثوب حال للحال فإنه يؤدي إلى التسلسل فالعموم كالعموم والخصوص كالخصوص.

قال المثبتون الاشتراك والافتراق قضية عقلية وراء اللفظ وإنما صيغ اللفظ على وفق ذلك ومطابقته ونحن إنما تمسكنا بالقضايا العقلية دون الألفاظ الوضعية ومن اعتقد أن العموم والخصوص يرجعان إلى اللفظ المجرد فقد أنكر الحدود العقلية للأشياء والأدلة القطعية على المدلولات والأشياء لو كانت تتمايز بذواتها ووجودها بطل القول بالقضايا العقلية وحسم باب الاستدلال بشيء أولى على شيء مكتسب متحصل وما لم يدرج في الأدلة العقلية عموماً عقلياً لم يصل إلى العلم بالمدلول قط وما لم يتحقق في الحد شمولاً بجميع المحدودات لم يصل إلى العلم المحدود.

قال النافون الكلام على المذهب رداً وقبولاً إنما يصح بعد كون المذهب معقولاً ونحن نعلم بالبديهة أن لا واسطة بين النفي والإثبات ولا بين العدم والوجود وأنتم اعتقدتم الحال لا موجودة ولا معدومة وهو متناقض بالبديهة ثم فرقتم بين الوجود والثبوت فأطلقتم لفظ الثبوت على الحال ومنعتم إطلاق لفظ الوجود فنفس المذهب إذاً لم يكن معقولاً فكيف يسوغ سماع الكلام والدليل عليه.

ومن العجائب أن ابن الجبائي قال لا توصف بكونها معلومة أو مجهولة وغاية الاستدلال إثبات العلم بوجود الشيء فإذا لم يتصور له وجود ولا تعلق العلم به بطل الاستدلال عليه وتناقض الكلام فيه. ثم قالوا ما المعنى بقولكم الافتراق والاشتراك قضية عقلية إن عنيتم به أن الشيء الواحد يعلم من وجه ويجهل من وجه فالوجوه العقلية اعتبارات ذهنية وتقديرية ولا يقتضي ذلك صفات ثابتة لذوات وذلك كالنسب والإضافات مثل القرب والبعد في الجوهرين فإن عنيتم بذلك أن الشيء الواحد تتحقق له صفة يشارك فيها غيره وصفة يمايز بها غيره فهو نفس المتنازع فيه فإن الشيء الواحد المعين لا شركة فيه بوجه والشيء المشترك العام لا وجود له البتة. وقولهم إن نفي الحال يؤدي إلى حسم باب الحد والحقيقة والنظر والاستدلال بالعكس أولى فإن إثبات الحال التي لا توصف بالوجود والعدم وتوصف بالثبوت دون الوجود حسم باب الحد والاستدلال فإن غاية الناظر أن يأتي في نظره بتقسيم دائر بين النفي والإثبات فينفي أحدهما حتى يتعين الثاني ومثبت الحال قد أتى بواسطة بين الوجود والعدم فلم يفد التقسيم والإبطال علماً ولا يتضمن النظر حصول معرفة أصلاً ثم الحد والحقيقة على أصل نفاة الأحوال عبارتان عن معبر واحد فحد الشيء حقيقته وحقيقتهما اختص في ذاته عن سائر الأشياء ولكل شيء خاصية بها يتميز عن غيره وخاصيته تلزم ذاته ولا تفارقه ولا يشترك فيها بوجه وإلا بطل الاختصاص وأما العموم والخصوص في الاستدلال فقد بينا أنه راجع إلى الأقوال الموضوعة لها ليربط شكلاً بشكل ونظيراً بنظير والذات لا تشتمل على عموم وخصوص البتة بل وجود الشيء وأخص وصفه واحد.

قال المثبتون نحن لم نثبت واسطة بين النفي والإثبات فإن الحال ثابته عندنا ولولا ذلك لما تكلمنا فيها بالنفي والإثبات ولم نقل على الإطلاق أنه شيء ثابت على حياله موجود فإن الموجود المحدث إما جوهر وإما عرض وهو ليس أحدهما بل هو صفة معقولة لهما فإن الجوهر قد يعلم بجوهريته ولا يعلم بحيزه وكونه قابلاً للعرض والعرض يعلم بعرضيته ولا يخطر بالبال كونه لوناً أو كوناً ثم يعرف كونه لوناً بعد ذلك ولا يعرف كونه سواداً أو بياضاً إلا أن يعرف والمعلومان إذا تمايزا في الشيء الواحد رجع التمايز إلى الحال وقد يعلم ضرورة من وجه ويعلم

نظراً من وجه كمن يعلم كون المتحرك متحركاً ضرورة ثم يعلم بالنظر بعد ذلك كونه متحركاً بحركة ولو كان المعنيان واحداً لما علم أحدهما بالضرورة والثاني بالنظر ولما سبق أحدهما إلى العقل وتأخر الآخر ومن أنكر هذا فقد جحد الضرورة ونفاة الأعراض أنكروا أن الحركة عرضاً زائداً على المتحرك وما أنكروا كونه متحركاً وأنتم معاشر النفاة وافقتمونا على أن الحركة علة لكون الجوهر متحركاً وكذلك القدرة والعلم وجميع الأعراض والمعاني والعلة توجب المعلول لا محالة فلا يخلو إما أن توجب ذاتها وإما شيئاً آخر وراء ذاتها ويستحي لأن يقال توجب ذاتها فإن الشيء الواحد من وجه واحد يستحيل أن يكون موجباً وموجباً لنفسه وإن أوجب أمراً آخرا فذلك الآمر إما ذات على حيالها أو صفة لذات ويستحيل أنتكون ذاتاً على حيالها فإنه يؤدي إلى أن تكون العلة بإيجابها موجدة للذوات وتلك الذوات أيضاً علل وهو محال فإنه يؤدي إلى التسلسل فيتعين أنه صفة لذات وذلك هو الحال التي أثبتناها فالقسمة العقلية ألجأتنا إلى إثباتها والضرورة حملتنا على أن لا نسميها موجودة على حيالها ومعلومة على حيالها وقد يعلم الشيء مع غيره ولا يعلم على حياله كالتأليف بين الجوهرين والمماسة والقرب والبعد فإن الجوهر الواحد لا يعلم فيه تأليف ولا مماسة ما لم ينضم إليه جوهر آخر وهذا في الصفات التي هي ذوات وأعراض متصور فكيف في الصفات التي ليست بذوات بل هي أحكام الذوات.

وأما قولكم أنه راجع إلى وجوه واعتبارات عقلية فنقول هذه الوجوه والاعتبارات ليست مطلقة مرسلة بلهي مختصة بذوات فالوجوه العقلية لذات واحدة هي بعينها الأحوال فإن تلك الوجوه ليست ألفاظاً مجردة قائمة بالمتكلم بل هي حقائق معلومة معقولة لا أنها موجودة على حيالها ولا معلومة بانفرادها بل هي صفات توصف بها الذوات فما عبرتم عنه بالوجوه عبرنا عنه بالأحوال فإن المعلومين قد تمايزا وإن كانت الذات متحدة وتمايز المعلومين يدل على تعدد الوجهين والحالين وذلك معلومان محققان تعلق بهما علمان متمايزان أحدهما ضروري والثاني مكتسب وليس ذلك كالنسب والإضافات فإنها ترجع إلى ألفاظ مجردة ليس فيها علم محقق متعلق بمعلوم محقق. وقولهم الشيء الواحد لا شركة فيه

والمشترك لا وجود له باطل فإن الشيء المعين من حيث هو معين لا شركة فيه وهذه الصفات التي أثبتناها ليست معينة مخصصة بل هي صفات يقع بها التخصيص والتعيين ويقع فيها الشمول والعموم وهو من القضايا الضرورية كالوجوه عندكم ومن رد التعميم والتخصيص إلى مجرد الألفاظ فقد أبطل الوجوه والاعتبارات العقلية أليست العبارات تتبدل لغة فلغة وحالة فحالة وهذه الوجوه العقلية لا تتبدل بلا لذوات ثابتة عليها قبل التعبير عنها بلفظ عام وخاص على السواء ومن ردها إلى الاعتبارات فقد ناقض وردها إلى العبارات فإن الاعتبارات لا تتبدل ولا تتغير بعقل وعقل والعبارات تتبدل بلسان ولسان وزمان وزمان. وقولهم حدا لشيء وحقيقته وذاته عبارات عن معبر واحد والأشياء إنما تتميز بخواص ذواتها ولا شركة في الخواص.

قال المثبت هب أن الأمر كذلك لكن خاصية كل شيء معين غير وخاصية كل نوع محقق غير وأنتم لا تحدون جوهراً بعينه على الخصوص بل تحدون الجوهر من حيث هو جوهر على الإطلاق فقد أثبتم معنى عاماً يعم الجواهر وهو التحيز مثلاً وإلا لكان كل جوهر على حالة محتاجاً إلى حد على حياله ولا يجوز أن يجري حكم جوهر في جوهر من التحيز وقبول الأعراض والقيام بالنفس فإذاً لم نجد بداً من أدراج أمر عام في الحد وذلك يبطل قولكم أن الأشياء إنما تتمايز بذواتها ويصح قولنا أن الحدود لا تستغني عن عمومات ألفاظ تدل على صفات عموم الذوات وصفات خصوص وتلك أحوال لها ووجوه واعتبارات عقلية أو ما شئت فسمها بعد الاتفاق على المعاني والحقائق.

قال النافون غاية تقريركم في إثبات الحال هو التمسك بعمومات وخصوصات ووجوه عقلية واعتبارات أما العموم والخصوص فمنتقض عليكم بنفس الحال فإن لفظ الحال يشمل جنس الأحوال وحال هي صفة لشيء تخص ذلك الشيء لا محالة فلا يخلو إما أن يرجع معناه إلى عبارة تعم وعبارة تخص فخذوا منا في سائر العبارات العامة والخاصة كذلك وإما أن ترجع إلى معنى آخر وراء العبارة فيؤدي إلى إثبات الحال للحال وذلك محال ولا يغني عن هذا الإلزام قولكم الصفة

لا توصف فإنكم أول من أثبت للصفة صفة حيث جعلتم الوجود والعرضية واللونية والسوادية أحوالاً للسواد فإذا أثبتم للصفات صفات فهلا أثبتم للأحوال أحوالاً وأما الوجوه والاعتبار اتفقد تتحقق في الأحوال أيضاً فإن الحال العام غير والحال الخاص غير وهما اعتباران في الحال وحال يوجب أحوالاً غير وحال هي موجبة الحال غير أليس قد أثبت أبو هاشم حالاً للباري سبحانه توجب كونه عالماً قادراً والعالمية والقادرية حالتان فحال توجب وحال هي غير موجبة مختلفتان في الاعتبار واختلاف الاعتبارين لا يوجب اختلاف الحالين للحال.

هذا من الإلزامات المفحمة ومن جملتها أخرى وهيأن الوجود في القديم والحادث والجوهر والعرض عندهم حال لا يختلف البتة بل وجود الجوهر في حكم وجود العرض على السواء فيلزمهم على ذلك أمران منكران إبهام شيء واحد في شيئين مختلفين أو شيئان مختلفان في شيء واحد وواحد في اثنين واثنان في واحد محال أما أحدهما أن شيئاً واحداً كيف يتصور في شيئين فإن حال الوجود من حيث هو وجود واحد ومن بدايه العقول أن الشيء الواحد لا يكون في شيئين مهاً بلفي جميع الموجودات على السواء وفي ما لم يوجد بعد لكنه سيوجد على السواء وهو من أمحل المحال. والمنكر الثاني إذا كان الوجود حالاً واحداً واجتمعت فيه أجناس وأنواع وأصناف فيلزم أن تتحد المتكثرات المختلفة فيه ولزم تبدل الأجناس من غير تبدل وتغير في الوجود أصلاً وذلك كتبدل الصورة بعضها ببعض في الهيولي عند الفلاسفة من غير تبدل في الهيولي وذلك التمثيل أيضاً غير سديد فإن الهيولي عندهم لا تعري عن الصورة إلا أن من الصور ما هو لازم للهيولي كالأبعاد الثلاثة ومنها ما يتبدل كالأشكال والمقادير المختلفة والأوضاع والكيفيات وبالجملة وجود مجرد مطلق عام غير مختلف كيف يتصور وجوده وما محله فإن كان الجوهر محلاً له فقد بطل عمومه العرض فإن عنيتم العرض فقد بطل عمومه الجوهر وإن لم يكن ذا محل وهو من أمحل المحال. وعن هذه المطالبة الحاقة يلوح الحق ولا نبوح به لأنا بعد في مدارج أقوال الفريقين فيقول النافي كيف يتصور وجود على الحقيقة التي لا تتبدل ولا تتغير وإنما تتغير أنواعه بعضها إلى بعض فيصير الجوهر عرضاً والعرض جوهراً والوجود لا يختلف وذلك تجويز قلب الأجناس فالأول سريان

الوجود الواحد في أجناس وأنواع مختلفة والثاني اتحاد أنواع وأجناس مختلفة في وجود واحد.

وقال المثبتون إلزام الحال علينا نقضاً غير متوجه فإن العموم والخصوص في الحال كالجنسية والنوعية في الأجناس والأنواع فإن الجنسية في الأجناس ليس جنساً حتى يستدعي كل جنس جنساً ويودي إلى التسلسل وكذلك النوعية في الأنواع ليست نوعاً حتى يستدعي كل نوع نوعاً فكذلك الحالية للأحوال لا تستدعي حالاً فيؤدي إلى التسلسل وليس يلزم على من يقول الوجود عام أن يقول للعام عام وكذلك لو قال العرضية جنس فلا يلزمه أن يقول للجنس جنس وكذلك لو فرق فارق بين حقيقة الجنس والنوع وفصل أحدهما عن الثاني بأخص وصف لم يلزمه أن يثبت اعتباراً عقلياً في الجنس هو كالجنس ووجهاً عقلياً هو كالنوع فلا يلزم الحال علينا بوجه لا من حيث العموم والخصوص ولا من حيث الاعتبار والوجه وأنتم معاشر النفاة لا يمكنكم أن تتكلموا بكلمة واحدة إلا وإن تدرجوا فيها عموماً وخصوصاً ألستم تنفون الحال ولم تعينوا حالاً بعينها هي صفة مخصوصة مشار إليها بل أطلقتم القول وعممتم النفي وأقمتم الدليل على جنس شمل أنواعاً أو على نوع عم أشخاصاً حتى استمر دليلكم ومن نفى الحال لا يمكنه إثبات التماثل في المتماثلات وإجراء حكم واحد فيها جميعاً فلو كانت الأشياء تتمايز بذواتها المعينة بطل التماثل وبطل الاختلاف وذلك خروج عن قضايا العقول. وأما قولكم الوجود لو كان واحداً متشابهاً في جميع الموجودات لزم حصول شيء في شيئين أو شيء ينفي شيء.

فنقول يلزمكم في الاعتبارات والوجوه العقلية مالزمنا في الوجود والحال فإن الوجه كالحال والحال كالوجه ولا ينكر منكر أن الوجود يعم الجوهر والعرض لا لفظاً مجرداً بل معنى معقولاً ومن قال كل موجود إنما يمايز موجوداً آخر بوجوده لم يمكنه أن يجري حكم موجود في موجود آخر حتى أن من أثبت الحدوث لجوهر معين لم يتيسر له إثبات الحدوث لجوهر آخر بذلك الدليل بعينه بل لزمه أن يفهم على كل جوهر دليلاً خاصاً وعلى كل عرض دليلاً خاصاً ولا يمكنه أن

يقسم تقسيماً في المعقولات أصلاً لأن التقسيم إنما يتحقق بعد الاشتراك في شيء والاشتراك إنما يتصور بعد الاختصاص بشيء ومن قال هذا جسم مؤلف فقد حكم على جسم معين بالتأليف لم يلزمه جريان هذا الحكم فيكل جسم ما لم يقل كل جسم مؤلف ولو اقتصر على هذا أيضاً لم يفض إلى العلم بحدوث كل جسم ما لم يقل وكل مؤلف محدث حتى يحصل العلم بأن كل جسم محدث فأخذ الجسمية عامة والتأليف عاماً واستدعى التأليف للحدوث عاماً حتى لزمه الحكم بحدوث كل جسم مؤلف عاماً فمن قال الأشياء تتمايز بذواتها المعينة كيف يمكنه أن يجري حكماً في محكوم خاص فألزمتمونا قلب الأجناس وألزمناكم رفع الأجناس ودعوتمونا إلى المحسوس ودعوناكم إلى المعقول وأفحمتمونا بإثبات واحد في اثنين واثنين في واحد وأفحمناكم بنفي الواحد في الاثنين والدليل متعارض والدست قائم فمن الحاكم.

قال الحاكم المشرف على نهاية إقدام الفريقين أنتم معاشر النفاة أخطأتم من وجهين من حيث رددتم العموم والخصوص إلى الألفاظ المجردة وحكمتم بأن الموجودات المختلفة تختلف بذواتها ووجودها فكلامكم هذا ينقض بعضه بعضاً ويدفع آخره أوله وهذا إنكار لأخص أوصاف العقل أليس هذا الردحكماً عاماً على كل عام وخاص بأنه راجع إلى اللفظ المجرد أليست الألفاظ لو رفعت من البين لم ترتفع القضايا العقلية حتى البهائم التي لا نطلقها ولا عقل لم تعدم هذه الهداية فإنها تعلم بالفطرة ما ينفعها من العشب فتأكل ثم إذا رأت عشباً آخر يماثل ذلك الأول ما اعتراها ريب في أنه مأكول كالأول فلولا أنها تخيلت من الثاني عين حكم الأول وهو كونه مأكولاً وإلا لما أكلت وتعرف جنسها فتألف به وتعرف ضدها فتهرب منه ولقد صدق المثبتون عليكم أنكم حسمتم على أنفسكم باب الحد وشموله للمحدودات وباب النظر وتضمنه للعلم. وأنا أقول لا بل حسمتم على العقول باب الإدراك وعلى الألسن باب الكلام فإن العقل يدرك الإنسانية كلية عامة لجميع نوع الإنسان مميزة عن الشخص المعين المشار إليه وكذلك العرضية كلية عامة لجميع أنواع الأعراض من غير أن يخطر بباله اللونية والسوادية وهذا السواد بعينه وهذا مدرك بضرورة العقل وهو مفهوم العبارة متصور في العقل لا نفس العبارة إذ

العبارة تدل على معنى في الذهن محقق هو مدلول العبارة والمعبر عنه لو تبدلت العبارة عربية وعجمية وهندية ورومية لم يتبدل المعنى المدلول ثم ما من كلام تام إلا ويختص معنى عاماً فوق الأعيان المشار إليها بهذا وتلك المعاني العامة من أخص أوصاف النفوس الإنسانية فمن أنكرها خرج عن حدود الإنسانية ودخل في حريم البهيمة بل هم أضل سبيلاً.

وأما الخطأ الثاني وهو رد التمييز بين الأنواع إلى الذوات المعينة وذلك من أشنع المقالات فإن الشيء إنما يتميز عن غيره بأخص وصفه. قيل له أخص وصف نوع الشيء غير وأخص وصف الذات المشار إليها غير فإن الجوهر يتميز عن العرض بالتحيز مطلقاً إطلاقاً نوعياً لا معيناً تعييناً شخصياً والجوهر المعين إنما يمتاز عن جوهر معين بتحيز مخصوص لا بالتحيز المطلق وقط لا يمتاز جوهر معين عن عرض معين بتحيز مخصوص إذ الجنس لا يميز الوصف عن الموصوف والعرض عن الجوهر والعقل إنما يميز بمطلق التحيز فعرف أن الذوات إنما تتمايز بعضها عن بعض تمايزاً جنسياً نوعياً لا بأعم صفاتها كالوجود بل بأخص أوصافها بشرط أنتكون كلية عامة ولو أن الجوهر ميز العرض بوجوده كما ميزه بتحيزه لحكم على العرض بأنه متحيز وعلى الجوهر بأنه محتاج إلى التحيز لأن الوجود والتحيز واحد فما به يفترقان هو بعينه ما فيه يشتركان وما به يتماثلان وهو بعينه ما فيه يختلفان ويرتفع التماثل والاختلاف والتضاد رأساً ويلزم أن لا يجري حكم مثل في مثل حتى لو قام الدليل على حدوث جوهر بعينه كان هو محدثاً ويحتاج إلى دليل آخر في مثل ذلك الجوهر ويلزم أن لا يسلب حكم ضد عن ضد وخلاف عن خلاف حتى لو حكم على الجوهر بأنه قابل للعرض لم يسلب هذا الحكم عن العرض إذ لا تماثل ولا اختلاف ولا تضاد وارتفع العقل والمعقول وتعدد الحس والمحسوس.

وأما وجه خطأ المثبتين للحال فهو أنهم أثبت والموجود معين مشار إليه صفات مختصة به وصفات يشاركه فيها غيره من الموجودات وهو من أمحل المحال فإن المختص بالشيء المعين والذي يشاركه فيه غيره واحد بالنسبة إلى ذلك المعين فوجود عرض معين وعرضيته ولونيته وسواديته عبارات عن ذلك المعين المشار إليه

فإن الوجود إذا تخصص بالعرضية فهو بعينه عرض والعرضية إذا تخصصت باللونية فهي بعينها لون وكذلك اللونية بالسوادية والسوادية بهذا السواد المشار إليه فليس من المعقول أن توجد صفة لشيء واحد معين وهي بعينها توجد لشيء آخر فتكون صفة معينة في شيئين كسواد واحد في محلين وجوهر واحد في مكانين ثم لا يكون ذلك في الحقيقة عموماً وخصوصاً فإن مثل هذا ليس يقبل التخصيص إذ يكون خاصاً في كل محل فلا يكون البتة عاماً وإذا لم يكن عاماً لميكن خاصاً أيضاً فيتناقض المعنى.

والخطأ الثاني أنهم قالوا الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم والوجود عندهم حال فكيف يصح أن يقال الوجود لا يوصف بالوجود وهل هو إلا تناقض في اللفظ والمعنى وما لا يوصف بالوجود والعدم كيف يجوز أن يعم أصنافاً وأعياناً لأن العموم والشمول يستدعي أولاً وجوداً محققاً وثبوتاً كاملاً حتى يشمل ويعم أو يعين ويخص وأيضاً فهم أثبتوا العلة والمعلول ثم قالوا العلة توجب المعلول وما ليس بموجود كيف يصير موجباً وموجباً فالعلمية عندهم حال والعالمية عندهم أيضاً حال فالموجِب حال والموجَب حال والحال لا يوجب الحال لأن ما لا يتصف بالوجود الحقيقي لا يتصف بكونه موجباً.

الخطأ الثالث أنا نقول معاشر المثبتين كل ما أثبتموه في الوجود هو حال عندكم فأرونا موجوداً في الشاهد والغائب هو ليس بحال لا يوصف بالوجود والعدم فإن الوجود الذي هو الأعم الشامل للقديم والحادث عندكم حال والجوهرية والتحيز وقبوله العرض كلها أحوال فليس على مقتضى مذهبكم شيء ما في الوجود هو ليس بحال وإن أثبتم شيئاً وقلتم هو ليس بحال فذلك الشيء يشتمل على عموم وخصوص والأخص والأعم عندكم حال فإذاً لا شيء إلا لا شيء ولا وجود إلا لا وجود وهذا من أمحل ما يتصور. فالحق في المسألة إذاً أن الإنسان يجد من نفسه تصور أشياء كلية عامة مطلقة دون ملاحظة جانب الألفاظ ولا ملاحظة جانب الأعيان ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشيء واحد وهي إما أن ترجع إلى الألفاظ المحددة وقد أبطلناه وإما أن ترجع إلى الأعيان الموجودة المشار إليها وقد

زيفناه فلم يبق إلا أن يقال هي معان موجودة محققة في ذهن الإنسان والعقل الإنساني هو المدرك لها ومن حيث هي كلية عامة لا وجود لها في الأعيان فلا موجود مطلقاً في الأعيان ولا عرض مطلقاً ولا لون مطلقاً بل هي الأعيان بحيث يتصور العقل منها معنى كلياً عاماً فتصاغ له عبارة تطابقه وتنص عليه ويعتبر العقل منها معنى ووجهاً فتصاغ له عبارة حتى لو طاحت العبارات أو تبدلت لم تبطل المعنى المقدر في الذهن المتصور في العقل فنفاة الأحوال أخطئوا من حيث ردها إلى العبارات المجردة وأصابوا حيث قالوا ما ثبت وجوده معيناً لا عموم فيه ولا اعتبار ومثبتو الأحوال أخطئوا من حيث ردوها إلى صفات في الأعيان وأصابوا من حيث قالوا هي معان معقولة وراء العبارات وكان من حقهم أن يقولوا هي موجودة متصورة في الأذهان بدل قولهم لاموجودة ولا معدومة وهذه المعاني مما لا ينكرها عاقل من نفسه غير أنبعضهم يعبر عنها بالتصور في الأذهان وبعضهم يعبر عنها بالتقدير في العقل وبعضهم يعبر عنها بالحقائق والمعاني التي هي مدلولات العبارات والألفاظ وبعضهم يعبر عنها بصفات الأجناس والأنواع والمعاني إذا لاحت للعقول واتضحت فليعبر المعبر عنها بما يتيسر له فالحقائق والمعاني إذاً ذات اعتبارات ثلاث اعتبارها في ذواتها وأنفسها واعتبارها بالنسبة إلى الأعيان واعتبارها بالنسبة إلى الأذهان وهي من حيث هي موجودة في الأعيان يعرض لها أن تتعين وتتخصص وهي من حيث هي متصورة في الأذهان يعرض لها أن تعم وتشمل فهي باعتبار ذواتها في أنفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص ومن عرف الاعتبارات الثلاث زال إشكاله في مسألة الحال ويبين له الحق في مسائلة المعدوم هل هو شيء أم لا والله الموفق.

7. **القاعدة السابعة:** في المعدوم هل هو شيء أملا وفي الهيولي وفي الرد على من أثبت الهيولي بغير صورة الوجود والشيء أعرف من أن يحد بحد أو يرسم برسم لأنه ما من لفظ يدرجه في تحديد الشيء إلا وهو أخفى من الشيء والشيء أظهر منه وكذلك الوجود ولو أدرجت في التحديد ما أو الذي أو هو فذلك عبارة عن الوجود والشيئية فتعريفه بشيء آخر محال ولأن الشيء المعرف به أخص من الشيئية والوجود وهما أعم من ذلك الشيء فكيف يعرف شيئاً بما هو أخص منه وأخفى منه ومن حد الشيء أنه الموجود فقد أخطأ فإن الوجود والشيئية سيان في

الخفا والجلا ومن حده ما يصح أن يعلم ويخبر عنه فقد أخطأ فإنه أدرج لفظ ما في الحدود ومعناه أنه الشيء الذي يعلم فقد عرفه بنفسه لعمري قد يختلف الاصطلاح والمواضعة فالأشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين والشحام من المعتزلة أحدث القول بأن المعدوم شيء وذات وعين وأثبت له خصائص المتعلقات في الوجود مثل قيام العرض بالجوهر وكونه عرضاً ولوناً وكونه سواداً وبياضاً وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة غير أنهم لم يثبت واقيام العرض بالجوهر ولا التحيز للجوهر ولا قبوله للعرض وخالفه جماعة فمنهم من لم يطلق إلا اسم الشيئية ومنهم من امتنع من هذا الإطلاق أيضاً مثل أبي الهذيل وأبي الحسين البصري ومنهم من قال الشيء هو القديم وأما الحادث فيسمى شيئاً بالمجاز والتوسع وصار جهم بن صفوان إلى أن الشيء هو المحدث والباري سبحانه مشي الأشياء.

قال نفاة الشيئية عن العدم قد تقرر في أوائل العقول أن النفي والإثبات يتقابلان والمنفي والمثبت يتقابلان تقابل التناقض حتى انفيت شيئاً معيناً فيحال مخصوص بجهة مخصوصة لم يمكنك إثباته على تلك الحال وتلك الجهة المخصوصة ومن أنكر هذه القضية فقد أنكر هذه الحقائق كلها وإذا كان المنفي ثابتاً على أصل من قال أن المعدوم شيء فقد رفع هذه القضية أصلاً وكان كمن قال لا معقول ولا معلوم إلا الثبوت فحسب وذلك خروج عن القضايا الأولية وتحديد ذلك أن كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فكل معدوم ليس بثابت.

قال من أثبت المعدوم شيئاً كما تقرر في العقل تقابل النفي والإثبات فقد تقرر أيضاً تقابل الوجود والعدم فنحن وفرنا على كل تقسيم عقلي حظه وقلنا أن الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد والمعدوم والمنفي كذلك. قالت النفاة الآن صرحتم بالحق حيث ميزتم بين قسم وقسم فالثبوت عندكم أعم من الوجود فإن الثبوت يشمل الموجود والمعدوم فهلا قلتم في المقابل كذلك وإن المنفي أعم من المعدوم حتى يكون صفة عمومة حالاً أو وجهاً للمنفي ثابتاً كما كان صفة خصوص المعدوم حالاً للمعدوم أو وجهاً ثابتاً فيتحقق أمر ثابت ويرتفع المقابل

العقلي وإن لم يثبتوا فرقاً بين المنفي والمعدوم ثم قالوا كل معدوم شيء ثابت لزمهم أن يقولوا كل منفي شيء ثابت فرجع الإلزام عليه مرجوعاً ظاهراً وهو رفع التقابل بين النفي والإثبات. قال المثبتون إذا حققتم الكلام في النفي والإثبات والموجود والمعدوم وميزتم بين الخصوص والعموم فيه عاد الإلزام عليكم متوجهاً من وجهين أحدهما أنكم أثبتم في المعدوم خصوصاً وعموماً أيضاً حتى قلتم منه ما هو واجب كالمستحيل ومنه ما هو جائز كالممكن ومنه ما يستحيل لذاته كالجمع بين المتضادين ومنه ما يستحيل لغيره كخلاف المعلوم فهذه التقسيمات قد وردت على المعدوم فأخذتم المعدومية عامة وخصصتم بهذه الخصائص فلولا أن المعدوم شيء ثابت وإلا لما تحقق فيه العموم والخصوص ولما تحقق التميز بين قسم وقسم. والوجه الثاني أنكم اعترفتم بأن المنفي والمعدوم معلوم وقد أخبرتم عنه وتصرفتم بأفكاركم فيه فما متعلق العلم وما معنى التعلق إذا لم يكن شيئاً ثابتاً أصلاً.

قالت النفاة نحن لا نثبت في العدم خصوصاً وعموماً بلا خصوص والعموم فيه راجع إلى اللفظ المجرد وإلى التقدير في العقل بل العلم لا يتعلق بالمعدوم من حيث هو معدوم إلا على تقدير الوجود فالعدم المطلق يعلم ويعقل على تقدير الوجود المطلق في مقابلة العدم المخصوص أعني عدم شيء بعينه فأما أن يشار إلى موجود محقق فيقال عدم هذا الشيء وإما أن يقدر في العقل فيقال عدم ذلك المقدر كالقيامة تقدر في العقل ثم تنفى في الحال أو تثبت في المآل فالعدم إذاً لا يخص ولا يعم ولا يعلم من غير وجود أو تقدير وجود فكان العلم يتعلق بالموجود ثم من ضرورته أن يصير عدم ذلك الشيء معلوماً فيخبر عنه بأنه منفي ويعبر عنه أنه ليس بشيء في الحال وإن كان شيئاً في ثاني الحال على أنا نلزمكم الوجود نفسه والصفات التابعة للوجود عندكم مثل التحيز للجوهر وقبوله للعرض وقيامه بالذات ومثل احتياج العرض إلى الجوهر وقيامه به فنقول الوجود منفي من الجواهر أم ثابت فإن كان ثابتاً فهو تصريح بقدر العالم وتقرير أن لا إبداع ولا اختراع ولا أثر لقادرية الباري سبحانه وتعالى أصلاً وإن كان منفياً فكل منفي عندكم معدوم وكل معدوم ثابت فعاد الإلزام عليكم جذعا.

ونقول قد قام الدليل على أن الباري سبحانه أوجد العالم بجواهره وإعراضه فيقال أوجد عينها وذاتها أم غير ذاتها فإن قلتم أوجد ذاتها وعينها فالعين والذات ثابتة في العدم عندكم وهما صفتان ذاتيتان لا تتعلق بهما القدرة والقادرية ولا هي من آثارهما وإن قلتم أوجد غيرها فالكلام في ذلك الغير كالكلام فيما نحن فيه.

قال المثبتون أما قولكم في العلم يتعلق بالوجود أو بتقدير الوجود فإنه ينتقض بعلم الباري سبحانه بعدم العالم في الأزل فإنه لا وجود للعالم في الأزل ولا تقدير الوجود من وجهين أحدهما أن تقدير العالم في الأزل محال والثاني أن التقدير من الباري سبحانه محالف إنه ترديد الفكر بوجود شيء وعدمه فإن قدر في ذاته فهو محال وإن فعل فعلاً سماه تقديراً فهو محال في الأزل ولا بد للعلم من متعلق وهو معلوم محقق فوجب أن يكون شيئاً ثابتاً.

وقولكم العلم يتعلق بوجود الشيء في وقت وجوده ثم يلزم من ضرورته العلم بعدمه قبل وجوده يلزمكم حصر العلم في معلومات هي موجودات والموجودات متناهية فيجب تناهي المعلومات وأنتم لا تقولون به ثم تلك اللوازم إن كانت معلومة فهي كالموجودات على السواء في تعلق العلم بها وإن لم تكن معلومة فقد تناهى العلم والمعلومات.

وأما قولكم أن الوجود منفي أم ثابت فعلى أصلنا الوجود منفي وليس بثابت وليس كلمنفي ومعدوم عندنا ثابتاً فإن المحالات منفيات ومعدومات وليست أشياء ثابتة بل سر مذهبنا أن الصفات الذاتية للجواهر والأعراض هي لها لذواتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر إذ أمكننا أن نتصور الجوهر جوهراً أو عيناً وذاتاً والعرض عرضا وذاتاً وعيناً ولا يخطر ببالنا أنه أمر موجود مخلوق بقدرة القادر والمخلوق والمحدث إنما يحتاج إلى الفاعل من حيث وجوده إذا كان في نفسه ممكن الوجود والعدم وإذا ترجح جانب الوجود احتاج إلى مرجح فلا أثر للفاعل بقادريته أو قدرته إلا في الوجود فحسب فقلنا ما هو له لذاته قد سبق الوجود وهو جوهريته وعرضيته فهو شيء وما هو له بقدرة القادر هو وجوده وحصوله وما هو تابع لوجوده فهو تحيزه

وقبوله للعرض وهذه قضايا عقلية ضرورية لا ينكرها عاقل. وعلى هذه القاعدة يخرج الجواب عن أثر الإيجاد فإن تأثير القدرة في الوجود فقط والقادر لا يعطيه إلا الوجود والممكن في ذاته لا يحتاج إلى القادر إلا من جهة الوجود ألسنا نقول إن إمكان الممكن من حيث إمكانه أمر لذاته وهو من هذا الوجه غير محتاج إلى الفاعل وليس للفاعل جعله ممكناً لكن من حيث ترجيح أحد طرفي الإمكان كان محتاجاً إلى الفاعل فعلم يقيناً أن الأمور الذاتية لا تنسب إلى الفاعل بل ما يعرض لها من الوجود والحصول ينسب إلى الفاعل ونقول أن الفاعل إذا أراد إيجاد جوهر فلا بد أن يتميز الجوهر بحقيقته عن العرض حتى يتحقق القصد إليه بالإيجاد وإلا فالجوهر والعرض في العدم إذا كان لا يتميز أحدهما عن الثاني بأمر ما وحقيقة ما وذلك الأمر والحقيقة لم يكن شيئاً ثابتاً لم يتجرد القصد إلى الجوهر دون العرض وإلى الحركة دون السكون والبياض دون السواد إلى غير ذلك والتخصيص بالوجود إنما يتصور إذا كان المخصص معيناً مميزاً عند المخصص حتى لا يقع جوهر بدل عرض ولا حركة بدل سكون ولا بياض بدل سواد فعلم بذلك أن حقائق الأجناس والأنواع لا تتعلق بفعل الفاعل وأنها في ذواتها إن لم تكن أشياء منفصلة لم يتصور الإيجاد والاختراع ولكان حصول الكائنات على اختلافها اتفاقاً وبختاً. قالت النفاة العلم الأزلي يتعلق بالمعلومات كلها كما هي فيتعلق بوجود العالم حتى يتحقق لها لوجود ويتعلق باستحالة وجوده أزلاً وجواز وجوده قبل وجوده لكن المتعلق الحقيقي هو الوجود وسائر المعلومات من ضرورة ذلك التعلق ولا يستدعي ذلك التعلق في حق الباري سبحانه تقديراً وهمياً وترديداً خيالياً هذا كمن عرف وحدانية الباري سبحانه وتعالى في الإلهية عرف إنما سواه ليس بإله ولا يستدعي تعدد علوم بكل مخلوق أنه ليس بإله ومن عرف أن زيداً في الدار عرف أنه ليس بموضع آخر سواها ولا يستدعي ذلك أن يتعدد علمه بأنه ليس في دار عمر وبكر وخالد بل يقع ذلك معلوماً لزوماً ضرورةً ومثل هذه المعلومات لا تتناهى ويستحيل أن يقال هذه المعلومات أشياء ثابتة حتى يكون عدم زيد في مكان كذا أو عدم كل جوهر في حيز كذا أو عدم كل عرض في محل كذا إلى ما لا يتناهى أشياء ثابتة في العدم فإن ذلك خروج عن قضايا العقل وتيه في مفازة الجهل وأما إلزام الوجود

من حيث هو وجود والتحيز وقبول العرض وجميع الصفات التابعة للحدوث فمتوجه والاعتذار بأنه منفي وليس بثابت ولا شيء نقض صريح لمذهبهم فإن كل معلوم أمكن الإخبار عنه وتعلق العلم به فهو شيء ثابت عندهم ويا ليت شعري إذا لم يمكن الإخبار عن الوجود ولم يمكن تعلق العلم به فعن أي شيء يخبر وعن أي شيء يعلم وليس ذلك كالمحال الذي تمثلوا به على أن المحالات مما يعلم ويخبر عنها فهلا كانت أشياء حتى يلزم أن يكون عدم الإلهية أشياء ما والعالم بما فيه من الجواهر والأعراض أشياء ثابتة في الأزل وكما لا تتناهى المعلومات لا تتناهى الأشياء بأجناسها وأنواعها وأصنافها والعياذ بالله من مذهب هذا مآله وأما كلامكم في الصفات الذاتية أنها لا تحصل بفعل الفاعل وإنما الوجود من حيث هو وجود متعلق القدرة فشيء ما سمعوه ولم يفهموه وما أحسنوا إيراده لأنهم لم يتحققوا إصداره.

وأجابت النفاة بأن قالوا وجود الشيء وعينه وذاته وجوهريته وعرضيته عندنا عبارات عن معبر واحد وما أوجده الموجد فهو ذات الشيء والقدرة تعلقت بذاته كما تعلقت بوجوده وأثرت في جوهريته كما أثرت في حصوله وحدوثه والتميز بين الوجود وبين الشيئية مما لا يؤل إلى معنى ومعنى بل إلى لفظ ولفظ وهم على اعتقاد أن الأجناس والأنواع والعموم والخصوص فيها راجع إلى الألفاظ المجردة أو الوجوه العقلية والتقديرات الوهمية وألزموا عليهم الصفات التابعة للحدوث كالتحيز وقبول العرض وقيام العرض بالمحلف إنها ليست من آثار القدرة ثم لم يثبتوها قبل الحدوث فهلا قالوا الصفات الذاتية كلها تتبع الحدوث أيضاً وربما عكسوا عليهم الأمر في التابع والمتبوع وألزموهم القول بأن التحيز يقع بالقدرة والوجود يتبعه. وأجابوا عن سؤال التخصيص والتمييز بالمعارضة وهو أن الجواهر والأعراض لو ثبتت في العدم بغير نهاية لما تحقق القصد إلى بعضها بالتخصيص وليس يندفع الإشكال بهذا الجواب بل يزيده قوة ولزوماً.

والحق أن هذه المسألة مبنية على مسألة الحال وقد دارت رؤوس المعتزلة في هاتين المسألتين على طرفي نقيض فتارة يعبرون عن الحقائق الذاتية في الأجناس والأنواع بالأحوال وهي صفات وأسماء ثابتة للموجودات لا توصف بالوجود ولا

بالعدم وتارة يعبرون عنها بالأشياء وهي أسماء وأحوال ثابتة للمعدومات لا تخص بالأخص ولا تعم بالأعم وذلك أنهم سمعوا كلاماً من الفلاسفة وقروا شيئاً من كتبهم وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير نضيج وذلك أنهم أخذوا من أصحاب الهيولي مذهبهم فيها فكسوه مسألة المعدوم وأصحاب الهيولي هم على خطأ بين من إثبات الهيولي مجرد عن الصورة كما سنرد عليهم وأخذوا من أصحاب المنطق والإلهيين كلامهم في تحقيق الأجناس والأنواع والفرق بين المتصورات في الأذهان والموجودات في الأعيان وهم على صواب ظاهر دون الخناثى من المعتزلة لا رجال ولا نساء لأنهم أثبتوا أحوالاً لا موجودة ولا معدومة والصورة كالمتصور وينهدم بنيانهم بأوهى نفخة كما يتضح الحق لأوليائه بأدنى لمحة. فنقول إذا أشار مشير إلى جوهر بعينه فنسألكم هل كان هذا الجوهر قبل وجوده شيئاً ثابتاً جوهراً جسمياً من حيث هو هذا أم كان جوهراً مطلقاً شيئاً عاماً غير متخصص بهذا. فإن قلتم كان بعينه جوهراً فيجب أن تحقق الإشارة إليه بهذا ويكون ذلك المشار إليه هو هذا لأن هذا لا يشاركه فيه غير هذا وإن كان قبل وجوده جوهراً مطلقاً لا هذا فلم يكن ذلك هذا فلم يكن هذا شيئاً والمطلق من حيث هو مطلق لا هذا ولم يكن هذا ذاك ولا ذاك هذا فما هو ثابت في العدم لم يتحقق له وجود وما تحقق له وجود لم يكن ثابتاً.

وما ذكروه أن الصفات الذاتية لا تنسب إلى الفاعل بل الذي ينسب إلى الفاعل هو الوجود قيل ما ثبت للشيء الغير المعين من الصفات التي هو بها قد تعين غير وما ثبت للشيء المعين من الصفات التي هو بها وقد تفنن وتنوع غير والأول لا يسمى صفات ذاتية إلا بمعنى أنها عبارات عن ذاته المعينة فيكون وجوده وجوهريته وعينه وذاته عبارات عن معبر واحد وكما يحتاج في وجوده إلى الموجد يحتاج في ذاته وعينه وجوهريته وجواز الوجود هو بعينه جواز الثبوت وهو بعينه في أن يكون عيناً وبجوهريته في أن يكون جوهراً لا يستغني عن الموجد وإلا فيلزم أن تستغني الأشياء كلها عن الموجد من جميع وجوهها وصفاتها إلا الوجود فحسب علي أنه حال لا يوصف بالوجود وأيضاً فإن الوجود ليس يفتقر إلى الموجد وإلا فيلزم وجود القديم بل وجود مخصص هو بصفة الإمكان يفتقر إلى الموجد ثم الموجد الممكن من حيث

هو عام لا يتحقق له وجود بل وجود ممكن هو بصفة كذا أو كذا ويتحقق له وجود فيثبت أن المعين المشار إليه هو المفتقر إلى الموجد لكن لا يتحقق له وجود إلا ويريده الموجد وليس يريده الموجد إلا ويعلمه قبل إيجاده فيتخصص وجوده وجوداً عرضاً جوهراً فيعلم الموجد فالمعلوم يتخصص مراداً والمراد يتخصص وجوداً هو بعينه جوهر إلا أنه في ذاته يكون شيئاً فيخصصه الوجود بعد الشيء حتى تتخصص الشيئية الخارجة جوهراً وتتخصص الجوهرية العامة الخارجة بهذا الجوهر وأيضاً فإن الوجود أعم صفات الموجودات وإيجاد الأعم لا يوجب وجود الأخص فلو كان البياض مثلاً منتسباً إلى الموجد من حيث وجوده فقط لكان يكون موجوداً لا بياضاً بل لو عكس الأمر وقلب الحال فقبل أوجده سواداً أو بياضاً وانتسبت البياضية إلى الموجد فقط ولكن من ضرورة وجود الأخص وجود الأعم كان أمثل من حيث العقل ولذلك نقول إنا لبياض يضاد السواد ببياضيته فإذا انتفى السوادية انتفى الوجود إذ ليس من قضية العقل انتفاء السوادية وبقاء الوجود وعند القوم أن المعدوم عادم لوجوده كما أن الموجود واجد لوجوده فيلزم على ذلك أن لا يوجد بياض ولا يعدم سواد ولا يتحقق جوهر ولا يتخصص عرض.

والعجب كل العجب من مثبتي الأحوال أنهم جعلوا الأنواع مثل الجوهرية والجسمية والعرضية واللونية أشياء ثابتة في العدم لأن العلم قد تعلق بها والمعلوم يجب أن يكون شيئاً حتى يتوكأ عليه العلم ثم هي بأعيانها أعني الجوهرية والعرضية واللونية والسوادية أحوال في الوجود ليست معلومة على حيالها ولا موجودة بانفرادها فيا له من معلوم في العدم يتوكأ عليه العلم وغير معلوم في الوجود ولو أنهم اهتدوا إلى مناهج العقول في تصورها الأشياء بأجناسها وأنواعها لعلموا أن تصورات العقول ماهيات الأشياء بأجناسها وأنواعها لا تستدعي كونها موجودة محققة أو كونها أشياء ثابتة خارجة عن العقول أو ما لها بحسب ذواتها وأجناسها وأنواعها في الذهن من المقومات الذاتية التي تتحقق ذواتها بها لا تتوقف على فعل الفاعل حتى يمكن أن تعرف هي والوجود لا يخطر بالبال فإن أسباب الوجود غير وأسباب الماهية غير ولعلموا أن إدراكات الحواس ذوات الأشياء بأعيانها وأعلامها تستدعي كونها موجودة محققة وأشياء ثابتة خارجة عن الحواس وما لها

بحسب ذواتها من كونها أعياناً وأعلاماً في الحس من المخصصات العرضية التي تحقق ذواتها المعينة بها هي التي تتوقف على فعل الفاعل حتى لا يمكن أن توجد هي عرية من تلك المخصصات فإن أسباب الماهية غير وأسباب الوجود غير ولما سمعت المعتزلة من الفلاسفة فرقاً بين القسمين ظنوا أن المتصورات في الأذهان هي أشياء ثابتة في الأعيان فقضوا بأن المعدوم شيء وظنوا بأن وجود الأجناس والأنواع في الأذهان هي أحوال ثابتة في الأعيان فقضوا بأن المعدوم شيء وأن الحال ثابت ساء سمعاً وساء إجابة ولولا أني التزمت على نفسي في هذا الكتاب أن أبين مصادر المذاهب ومواردها واشتراك منتها إقدام العقول في مسائل الأصول وإلا لما أهمني كشف الأسرار وهتك الأستار.

وأما أصحاب الهيولي فافترقت فيها على طريقين فرقتين أحدهما إثبات هيولي للعالم مجردة عن الصور وعدوها من المبادئ الأول وهي ثالثها أو رابعها فقالوا المبادئ هي العقل والنفس والهيولي وقالوا المبادئ هو الباري سبحانه والعقل والنفس والهيولي وهي كانت مجردة عن الصور كلها فحدثت الصورة الأولى وهي الأبعاد الثلاثة فصارت جسماً مركباً ذا طول وعرض وعمق ولم يكن لها قبل الصورة إلا استعداد لمجرد القبول فإذا حدثت الصورة صارت بالفعل موجودة وهي الهيولي الثانية ثم إذا لحقها الكيفيات الأربعة التي هي الحرارة والبرودة الفاعلتان والرطوبة واليبوسة المنفعلتان صارت الأركان التي هي النار والماء والهواء والأرض وهي الهيولي الثالثة ثم تتكون منها المركبات التي تلحقها الأعراض وهي الكون والفساد ويكون بعضها هيولي بعض.

الطريق الثاني هو أنهم أثبتوا الهيولي غير مجردة عن الصورة قالوا وهذا الترتيب الذي ذكرناه مقدر في العقل والوهم خاصة دون الوجود وليس في الوجود جوهر مطلق قابل للأبعاد ثم يلحقه الأبعاد ولا جسم عار عن الكيفيات ثم عرضت له الكيفيات وإنما هو عندما نظرنا في ما هو أقدم بالطبع وأبسط في الوهم والعقل. قال أصحاب الهيولي المجردة أما إثبات الهيولي لكل جسم فأمر معقول محقق بالبرهان وذلك أن كل جسم قابل للاتصال والانفصال والتصور والتشكل بالصورة

والأشكال ومعلوم أن قابل الاتصال والانفصال أمر وراء الاتصال والانفصال فإن القابل يبقى بطريان أحدهما والاتصال لا يبقى بعد طريان الانفصال وبالعكس فظاهر أن ها هنا جوهر غير الصورة الجسمية يعرض له الاتصال والانفصال معاً ثم قالوا ما من انفصال واتصال معين إلا ويمكن زواله وما من شكل وصورة وحيز وجهة إلا وهو عارض لذلك الجوهر فيمكن أن يتعرى عن جميع الصور كما أمكن أن يتعرى عن كل صورة بل يجب أن يكون مبدأ الأجسام المركبة جوهر غير مركب فإن كل مركب لو كان عن مركب لتسلسل إلى غير النهاية فتركب القميص من الغزل والغزل من القطن والقطن من الأركان والأركان من العناصر وهي الهيولي القابلة للصور والكيفيات فإذا انحلت التركيبات فهي البسائط وإذا انحلت البسائط فهي الهيولي المجردة عن كل صورة القابلة لكل صورة.

قال أصحاب الهيولي مع الصورة أما إثبات الهيولي جوهراً معقولاً فمسلم للعقل وأما جواز تعريها عن الصور أو وجوب ذلك فهو المختلف فيه وما أوردتموه من المقدمات تحكمات فلم قلتم أنه إذا أمكن تعريها عن اتصال وانفصال معين أمكن تعريها عن كل اتصال وانفصال لأن الذي يتبدل ويتغير من الاتصال والانفصال عرض من باب الكم والاتصال الذي هو الأبعاد الثلاثة جوهر هو صورة جسمية فما هو عرض يجوز عليه التبدل وما هو جوهر لم يتبدل قط وليس العرض من قبيل الجوهر حتى يحكم عليه بحكم الثاني وكذلك كون الجسم في حيز مخصوص من قبيل الأعراض من باب الأين وكونه متحيزاً صورة جسمية هو من قبيل الجواهر فلم يجز أن يقال إذا جاز عليه تبدل المكان المخصوص جاز عليه أن لا يكون له حيز ومكان هذا جواب الحكيم للحكيم. أما جواب المتكلم فيقول لم إذا جاز خلو الجوهر عن عرض جاز خلوه عن كل عرض. قال لأن الجوهر هو القائم بذاته المستغني عن المحل فلو لم يجز خلوه عن الأعراض لبطل قيامه بذاته ولكن في وجوده محتاجاً إلى العرض كما كان العرض في وجوده محتاجاً إلى الجوهر وحينئذ يلتبس حد الجوهر بحد العرض ويختلط أحدهما بالآخر وذلك خروج عن المعقول. فيقول المتكلم الجوهر في قيامه بذاته يستغني عن محل يحل فيه بحيث يوصف المحل به والعرض في احتياجه من حيث ذاته يحتاج إلى محل يحل فيه بحيث يوصف

المحل به لكن لا يجوز أن يخلو الجوهر عن كل الأعراض لا لأنه يحتاج إليها في قيامه بذاته جوهراً لكن في وجوده لا يتصور أن يكون خالياً عن كون في مكان مخصوص.

وقال أصحاب الصور لو قدرنا الهيولي جوهراً قائماً بذاته عرياً عن الصور كلها حتى لا يكون له وضع وحيز وبعد واتصال ومقدار يقبل الانقسام ثم قدرناه حصل فيه المقدار مثلاً فإما أن يصادفه المقدار دفعة أو على تدريج فإن صادفه دفعة حتى حصل ذا مقدار فيكون قد صادفه بحيث حتى انضاف إليه فيكون له حيث وحيز فيدب أن يكون ذا حيز أولاً حتى يصادفه حيث هو فيكون ذا صورة وإن صادفه على تدريج أو انبساط فكل ما من شأنه أن ينبسط فله جهات وكل ما له جهة فهو ذو وضع وعلى الوجهين جميعاً لا يصادفه الاتصال والمقدار إلا أن يكون له حيث وحيز ووضع وقد فرض غير متحيز وذا وضع فهو خلف. قال أصحاب الهيولي كل حادث في زمان فيجب أن يسبقه إمكان الوجود وذلك الإمكان إما أن يكون في نفس المقدر وإما أن يكون في شيء وبطل أن يكون في نفس المقدر فإن المقدر لو قدر عدمه لم ينعدم الإمكان فيتعين أنه في شيء ما خارج عن الذهن ولا يخلو إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ومحال أن يكون معدوماً فإن المعدوم قبل والمعدوم مع شيء واحد وليس الإمكان قبل هو الإمكان مع وإن كان موجوداً فإما أن يكون قائماً في موضوع وإما أن يكون قائماً لا في موضوع فكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً وإمكان الوجود بما هو إمكان أمر مضاف لما هو إمكان له فهو إذاً أمر في موضوع عارض لموضوع ونحن نسميه قوة الوجود والذي فيه قوة وجود الشيء والموضوع والمادة والهيولي قالوا والإمكان قد يعري عن الوجود لأنه لو تحقق وجود كل ممكن لحصلت موجودات بغير نهاية فالعالم قد سبقه إمكان الوجود وقد سبقه الهيولي التي فيها الإمكان والإمكان لم يكن في الأزل فالهيولي لم تكن في الأزل فتصور وجود العالم حيث تحقق الهيولي وتحقق الهيولي حيث تحقق الإمكان والإمكان والوجوب لا يجتمعان.

وهذا دليل افلاطن ألا هي في حدوث العالم بصورته وهي ولاه قالوكما تصور وجود موجودات كلية في العقل تصور وجود موجودات كلية في الخارج عن العقل وهي حقائق مختلفة تختلف بالخواص كالعقول السماوية. وقال أصحاب الصور هذا البرهان صحيح في الموجودات الزمانية لكن كما لا يتحقق إمكان إلا في مادة لا تتصور مادة إلا متصورة بصورة فإنها إن كانت عرية عن الصور كلها كان لا يتحقق نحوها قصد الفاعل حتى يفيض عليها الصور إذ لا حيث لها ولا وضع ولا أين وكما أن الإمكان ليس شيئاً متقوماً إلا بالهيولي والهيولي ليس شيئاً متقوماً إلا بالصورة فيقوم الهيولي بالصورة وتقوم الصورة بواهب الصورة وليس تنفك إحداهما عن الثانية بحال أصلاً.

برهان آخر لو قدرنا الهيولي موجودة متقومة فأما أن يقال هي واحدة أو كثيرة فإن كانت واحدة ثم صارت اثنين أفبانضمام آخر إليه أم بتكثير ذلك الواحد في نفسه من غير انضمام من خارج فإن قدر الأول فهما جوهران انضم أحدهما إلى الثاني ويكون الهيولي اثنين وما تحقق فيه الاثنينية قبل القسمة إما بالانفصال إذا كانا متصلين وإما بالعدد إذا كان مقدارين وكل ذلك صورة وإن تكثر الواحد في نفسه من غير انضمام من خارج كان حين كان واحداً لم يقبل القسمة ثم صار قابلاً للقسمة فتكون له صورة الوحدة تارة وصورة التكثر تارة فيكون ذا صورتين ويلزم أن يكون بين الحالتين مادة مشتركة بها يقبل الوحدة تارة والكثرة أخرى فيكون للمادة مادة ويتسلسل وكذلك لو فرضنا اثنين جوهرين ثم خلعنا صورة الاثنينية فصار شيئاً واحداً فلا يخلو إما أن يتحدا وكل واحد منهما موجود أو أحدهما موجود والآخر معدوم أو كلاهما معدومان وحصل ثالث بالإيجاد فإن كان فهما إذاً اثنان لا واحد وإن اتحدا واحدهما معدوم والآخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود وإن عدما بالإيجاد حصل ثالث فهما غير متحدين بل لا بد من معدومين ويلزم أيضاً في خلع صورة الاثنينية مادة مشتركة كما لزم في لباس صورتها مادة مشتركة فيتحقق بهذه البراهين أن الهيولي قط لا تعري عن الصورة بل قوامها بالفعل يكون بالصورة وقوام الصورة من حيث ذاتها لا يكون بها بل بواهب الصورة فكانت الهيولي حافظة لها قبولاً وكانت الصورة مقومة لها وجوداً فالصورة

لا تحدث إلا في الهيوليو الهيولي لا تعري عن الصورة وكل واحد منهما جوهر لأن الجسم مركب منهما والجسم جوهر والبسيطان جوهران والتمييز بينهما بالفعل غير متصور والفصل بينهما فصل بالعقل وفي المسألة بقايا من المباحثات بين الفريقين وذلك حظ الحكمة الفلسفية لا حظ الحقائق الكلامية وقد عرفت من هذه المباحثة أن مذهب المعتزلة في المعدوم شيء هو بعينه مذهب بعض الفلاسفة في أن الهيولي موجودة قبل وجود الصورة والله الموفق.

8. **القاعدة الثامنة:** في إثبات العلم بأحكام الصفات العلى قد شرع المتكلم ونفي إثبات العلم بأحكام الصفات قبل الشروع في إثبات العلم بالصفات لأن الأحكام إلى الأذهان أسبق والمخالفون من المعتزلة في إثبات الصفات يوافقون في أحكام الصفات. وسلكوا طريقين أحدهما النظر والاستدلال والثاني الضرورة والبديهة ثم منهم من يرى الابتداء بإثبات كونه قادراً أولى ومنهم من يثبت كونه عالماً أولاً ثميثبت كونه قادراً مريداً ومنهم من يبتدي بالإرادة ثم يثبت كونه قادراً عالماً.

قال أصحاب النظر في إثبات كونه قادراً أولاً أن الدليل قد قام على أن الصنع الجائز ثبوته والجائز عدمه إذا وجد احتاج إلى صانع يرجح جانب الوجود فيجب أن يكون الصانع قادراً لأن من الأحياء من يتعذر عليه الفعل ومنهم من يتيسر فسبرنا جملة صفات الحيروماً للعثور على المعنى الذي لأجله ارتفع التعذر وتحقق التأتي والتيسر فلم نجد صفة إلا القدرة أو كونه قادراً فكان الذي صحح الفعل من الحي كونه قادراً هو علة لصحة الفعل والعلة لا تختلف حكمها شاهداً وغائباًو كذلك صادفنا أحكاماً وإتقاناً في الأفعال وسبرنا ما لأجله يصح الأحكام والإتقان من الفاعل فلم نجد إلا كونه عالماً وكذلك رأينا الاختصاص ببعض الجائزات دون البعض مع تساوي الكل في الجواز وسبرنا ما لأجله يصح الاختصاص فلم نجد إلا كونه مريداً ثم لم يتصور وجود هذه الصفات إلا وأن يكون الموصوف بها حياً لأن الجماد لا يتصور منه أن يكون قادراً أو عالماً فقلنا القادر حي وأيضاً فإنا لو لم نصفه بهذه الصفات لزمن اوصفه بأضدادها من العجز والجهل والموت وتلك

نقائص مانعة من صحة الفعل المحكم ويتعالى الصانع عن كل نقص. ولخصومهم من المعطلة هذه الطريقة أسولة منها ما هو على الأشعرية سؤالان ومنها على المعتزلة آخران ومنها سؤال على جميع المتكلمين أما السؤال الأول فقالوا أنتم إذا نفيتم الحال وقلتم الأشياء في حقائقها تتمايز بذواتها ووحدها فكيف يستمر لكم الجمع بين الشاهد والغائب الثاني إنكم ما أثبتم في الشاهد فاعلاً موجداً على الحقيقة وإن أثبت مفاعلاً مكتسباً فكيف يستمر لكم الجمعبين ما لم يتصور منه الإيجاد وبين ما لم يتصور منه الاكتساب أجاب الأصحاب عن السؤال الأول بأنا وإن نفينا الحال صفة ثابتة لعين مشار إليها لم تنف الوجوه والاعتبارات العقلية جمعاً بين الشاهد والغائب بالعلة والمعلول والدليل والمدلول وغير ذلك فإن العقل إذا وقف على المعنى الذي لأجله صح الفعل من الفاعل في الشاهد حكم على كل فاعل كذلك. وأما الثاني فإنا وإن لم نثبت إيجاداً وإبداعاً في الشاهد إلا أنا نحس في أنفسنا تيسراً وتأتياً وتمكنا من الفعل وبذلك الوجه امتازت حركة المرتعش عن حركة المختار وهذا أمر ضروري ثم وجه تأثير القدرة في المقدور أهو إيجاد أم اكتساب نظر ثان ونحن بهذا الوجه جمعنا لا بذلك الوجه الذي فرقتم. أما السؤال على المعتزلة قالوا من أثبت الحال منكم لم يثبت للفعل أثراً من الفاعل إلا حالاً لا توصف بالوجود والعدم والقادرية أيضاً عندكم حال فكيف أوجدت حالة حالةً.

والثاني أنكم أثبتم تأثيراً للقدرة الحادثة في الإيجاد وما أثبتم للقدرة في الغائب إلا حالاً فما أنكرتم أن المصحح للإيجاد هو كونه قدرة لا كونه قادراً فما حصل في الشاهد لم يوجد في الغائب وما ثبت في الغائب لم يثبت في الشاهد ثم أثبتم تأثيراً في إيجاد حركات دون الألوان والأجسام فإن جمعتم بين الشاهد والغائب بمجرد الحدوث فقولوا فإن القدرة الحادثة تصلح لإيجاد كل موجود وإن تقاصرت القدرة في الشاهد حتى لم يجمع بين محدث ومحدث في الشاهد فكيف يصح الجمع بين محدث في الشاهد ومحدث في الغائب.

وأما السؤال على الفريقين قالوا هذا تمسك باستقراء الحال وهو فاسد من وجوه كثيرة منها أنكم وجدتم في بعض الفاعلين أن البناء يدل على الباني وقلتم سبرنا صفات الباني وعثرنا على كونه قادراً فما أنكرتم أن بانياً يصدر عنه البناء ويكون حكمه على خلاف هذا الباني حتى لا يستدعي كونه قادراً كما أنكم ما رأيتم بانياً إلا بآلة وأدات فلو حكمتم على كلبان بآلة وأداة كان الحكم فاسداً كذلك في كونه قادراً أو ذا قدرة أليست المعتزلة تخالفكم في القدرة والعلم والإرادة وأنتم تقولن البناء يدل على كون الباني ذا قدرة وعلم وإرادة ثم لم تطردوا هذا الحكم غائباً فإذاً يلزمكم دليل مستأنف في حق الغائب ولا يغنيكم دعوى الضرورة في هذا الجمع فأنتم معاشر المعتزلة يلزمكم في استقرائكم الشاهد كون الصانع ذا قدرة وعلم وإرادة وأنتم معاشر الأشاعرة يلزمكم في استقرائكم الشاهد كون الصانع ذا بنية وآلة وأداة وبالجملة الأستقراء ليس يوجب علماً وإن ادعيتم الضرورة فما بالكم شرعتم في الدليل. قال القاضي أبو بكر رحمه الله إذا كنا نعود في آخر الاستدلال بعد السبر والتقصير والترديد والتحويم إلى دعوى الضرورة فما بالنا لم ندع البديهة والضرورة في الابتداء.

فنقول إذا أحاط المرء علماً ببدائع الصنع وعجائب الخلق من سير المتحركات على نظام وترتيب وثبات الساكنات على قوام وتسديد وحصول الكائنات بين المتحركات والساكنات فمن جماد ونبات ومن حيوان ومن إنسان وكلب إحكام وإتقان عرف يقيناً أن الصانع عالم حكيم قادر مريد ومن استراب عن ذلك كان عن العقل خارجاً وفي تيه الجهل والجاً ولسنا نحتاج في ذلك إلى إثبات فعل في الشاهد ثم طرد ذلك في الغائب بل الغائب شاهد والعقل رائد والبصر ناقد ومن حاول الاستدلال في مناهج الضروريات عمي من حيث يبصر وجهل من حيث يستبصر. وأجاب إمام الحرمين عن سؤال الاستقراء بأن قال نحن لم نستقر الحال في الشاهد ولا نحكم على الغائب بحكم الشاهد لكنا نقول قام الدليل على حدوث العالم واحتياجه من حيث إمكانه إلى مرجح لأحد طرفي الإمكان والمرجح إما أن يرجح بذاته ولذاته أو بذاته على صفة أو بصفة وراء الذات واستحال الترجيح والتخصيص بالوجود بالذات من حيث هو ذات بأن الموجب بالذات لا يخصص مثلاً عن مثل فإن

نسبة الذات إلى هذا المثل كنسبته إلى المثل الثاني فيجب أن يكون بصفة وراء الذات أو بذات على صفة وقد ورد التنزيل والشرع بتسمية تلك الصفة التي يتأتى بها التخصيص إرادة ثم الإرادة تخصص ولا توقع فالصفة التي يتأتى بها الإيقاع والإيجاد هي القدرة والفعل إذا اشتمل على إتقان وإحكام وجب بالضرورة كون الصانع عالماً والإرادة أيضاً لا تتعلق بشيء إلا بعد أن يكون المريد عالماً وهذه الصفات تستدعي في ثبوتها الحياة فوجب أن يكون الصانع حياً وقد نازعوه في تماثل الأشكال وتشابه الأمثال وذلك عناداً وجدال لكن الخصم يقول نسبة الصنع عندنا إلى الذات كنسبته إلى الإرادة والقدرة عندكم فإن الإرادة عندكم واحدة وهي في ذاتها صفة صالحة يتأتى بها التخصيص مطلقاً ونسبتها إلى هذا المثل كنسبتها إلى مثل آخر وكذلك القدرة ولأنهما لا يتعلقان بالمرادات والمقدورات قبل الإيجاد فما الموجب لتخصيص حال الوجود بالإيقاع ونسبة الإرادة والقدرة إلى هذه الحال كنسبتها إلى حال أخرى فجوابكم عن تعلق الصفات بالمتعلقات إيجاداً هو جوابنا عنا نسبة إلى الموجبات إيجاباً والسؤال مشكل وقد أشرنا إلى حل الإشكال في حدث العالم وربما يقول الخصم ألستم رددتم معنى كونه حكيماً إلى كونه مريداً أو فاعلاً على مقتضى العلم ورد الكعبي كونه مريداً إلى كونه قادراً عالماً ورد أبو الحسين البصري جملة الصفات إلى كونه قادراً عالماً على رأي وإلى كونه قادراً على رأي وإلى كونه عالماً على رأي فنحن رددنا جملة الصفات إلى كونه ذاتاً واجبة الوجود على جلال وكمال تصدر منه الموجودات على أحسن نظام وأتقن أحكام ثم يشتق له اسم من نحو آثاره لذاته أو اسم لذاته أو اسم من حيث تقدسه عن سمات مخلوقاته ويسمى الأول أسماء إضافية كالعلة والمبدأ والصانع ويسمى الثاني أسماء سلبية كالواحد والعقل والعاقل والواجب وأشتهي أن تجري في هذه الأسامي مباحثة عقلية للإنصاف والانتصاف.

فأقول العلة والمبدأ عندكم يقال على كل ما استمر له وجود في ذاته ثم حصل منه وجود شيء آخر ويقوم به وقد يكون الشيء علة للشيء بالذات وقد يكون بالعرض وقد تكون علة قريبة وقد تكون علة بعيدة وواجب الوجود لذاته تام الوجود في ذاته وحصل منه العقل الأول أهو علة له بالذات أم بالعرض فإن كان علة له

بالذات لا بالعرض فهو مبدأ له بالقصد الأول لا بالقصد الثاني ولم يكن واجب الوجود غنياً مطلقاً بل فقيراً محتاجاً إلى كسب ولم يكن كاملاً مطلقاً بذاته لولا معلولة بل كاملاً بغيره ناقصاً باعتبار ذاته كيف وهم يأبون أن يكون المعلول الأول وسائر الموجودات إلا من لوازم تعقله بذاته فلا يكون توجيه واجب الوجود الأزلي إلا إلى ذاته على سبيل الاستغناء المطلق عن الكل ووجوه سائر الموجودات إليه على سبيل احتياج الكل إليه وإن قالوا هو علة بالعرض لا بالذات مبدأ بالقصد الثاني لا بالقصد الأول قلنا فما لم تكن العلة علة لشيء بالذات لا تكون علة لشيء آخر بالعرض وما لم يكن مبدأ الشيء بالقصد الأول لا يكون مبدأ الشيء بالقصد الثاني فيلزم ما لزم في الأول فيبطل إطلاق لفظ العلة والمبدأ عليه.

ونقول أيضاً كونه مبدأ وعلة لم يدخل في مفهوم كونه واجباً بذاته فإن مفهوم أنه علة أمر إضافي ومفهوم أنه واجب بذاته أمر سلبي وقد تمايز الأمران والمفهومان ويدل كل واحد منهما على غير ما دل عليه الثاني فمن أين يصح لكم رد المعاني إلى أمر واحد وهو الذات فتمايز المفهومات والاعتبارات عندكم وتمايز الأحوال عند أبي هاشم وتمايز الصفات عند أبي الحسن على وتيرة واحدة وكلكم يشير إلى مدلولات مختلفة الخواص والحقائق واعتذاركم أن كثرة اللوازم والسلوب والإضافات لا تقتضي كثرة في صفات الذات واستشهادكم بالقرب والبعد لا يغني عن هذا الإلزام فإنا نلزمكم تمايز الوجوه والاعتبارات بين الإضافي والسلبي إذ من المعلوم كونه علة ومبدأ للمعلول الأول أمر أو حال سلبي وليس يوجب المعلول من حيث أنه انتفا عنه الكثرة وليس كونه مسلوب الكثرة عنه موجباً للمعلول ولا يلزم وجوده شيء من حيث يسلب عنه شيء ولا يسلب عنه شيء من حيث يلزم وجوده شيء ويخالف ما نحنفيه حال القرب والبعد بالإضافة إلى شيء دون شيء فإن قرب الجوهر من جوهر قد يكون من باب الإضافة وقد يكون من باب الوضع وقد يكون من باب الأين لكن لفظ القرب والبعد يطلق على كل جوهرين تقارباً أو تباعداً بمقدار ما والمقادير بينهما لا تنحصر في حد فقيل فعند ذلك تختلف بالنسب والإضافات وهي لا تنحصر فلو قلنا أنهما أمران زائدان على وجودهما أدى ذلك إلى إثبات أعراض لا تتناهى لجوهرين متناهيين لكن ما فيه القرب والبعد متناهيين عني

الأين والوضع والإضافة فهي أمور زائدة على ذاتي الجوهرين فعرف أن المثال الذي تمثلوا به لازم عليهم.

على أنا نقول ألستم أثبتم الإضافة معنى وعرضاً زائداً على الجوهر فأفيدونا فرقاً معقولاً بين إضافة الأب إلى الابن وبين إضافة العلة إلى المعلول فإن الإضافة هو المعنى الذي وجوده بالقياس إلى شيء آخر وليس له وجود غيره مثل الأبوة بالقياس إلى النبوة لا كالأب فإن له وجوداً كالإنسانية وكونه مصدراً ومبدأ هو المعنى الذي وجوده بالقياس إلى المعلول وليس له وجود غيره وكذلك كل علة ومعلول سوى العلة الأولى فتعرض له هذا المعنى وهو هذا المعنى بعينه ثم حكمتم بأن الأبوة معنى هو عرض زائد فهلا حكمتم بأن العلية معنى هو عرض زائد حتى يلزم أن يكون الإيجاب بالذات نوع ولادة. وكثيراً ما دار في خيالي وخاطري أن الذي اعتقدوه النصارى من الأب والابن هو بعينه ما قدره الفلاسفة من الموجب والموجب والعلة والمعلول]]تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الأَرْضُ وَتَخِرُّ الجِبَالُ هَدًّا(90) أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا(91) وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا(92} .[(مريم .{فهو تعالى لم يوجب ولم يوجَب ولم يلد ولم يولد وإنما نسبة الكل إليه نسبة العبودية إلى الربوبية "إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً" وهو رب كل شيء ومبدعه وإله كل موجود وفاطره جل جلاله وتقدست أسماؤه ولا إله غيره.

9. **القاعدة التاسعة:** في إثبات العلم بالصفات الأزلية صارت المعتزلة إلى أن الباري تعالى حي عالم قادر لذاته لا يعلم وقدرة وحياة واختلفوا في كونه سميعاً بصيراً مريداً متكلماً على طرق مختلفة كما سنوردها مسائل أرفاد إن شاء الله تعالى وأبو الهذيل العلاف انتهج مناهج الفلاسفة فقال الباري تعالى عالم بعلم هو نفسه ولكن لا يقال نفسه علم كما قالت الفلاسفة عاقل وعقل ومعقول.

ثم اختلفت المعتزلة في أن أحكام الذات هل هي أحوال الذات أم وجوه واعتبارات فقال أكثرهم هي أسماء وأحكام للذات وليست أحوال وصفات كما في الشاهد من الصفات الذاتية للجوهر والصفات التابعة للحدوث. وقال أبو هاشم هي

أحوال ثابتة للذات وأثبت حالة أخرى توجب هذه الأحوال. وقالت الصفاتية من الأشعرية والسلف إن الباري تعالى عالم بعلم قادر بقدرة حي بحياة سميع بسمع بصير ببصر مريد بإرادة متكلم بكلام باق ببقاء وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه وهي صفات موجودة أزلية ومعان قائمة بذاته. وحقيقة الإلهية هي أنتكون ذات أزلية موصوفة بتلك الصفات وزاد بعض السلف قديم بقدم كريم بكرم جواد بجود إلى أن عد عبد الله بن سعيد الكلابي خمسة عشر صفة على غير فرق بين صفات الذات وصفات الأفعال.

قالت الفلاسفة واجب الوجود بذاته لن يتصور إلا واحداً منكل وجه فلا صفة ولا حال ولا اعتبار ولا حيث ولا وجه لذات واجب الوجود بحيث يكون أحد الوجهين والاعتبارين غير الآخر أو يدل لفظ على شيء هو غير الآخر بذاته ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته لأن وجود نوعه له لعينه ولا يشاركه شيء ما صفة كانت أو موصوفاً في وجوب الوجود والأزلية ولا ينقسم هو ولا يتكثر لا بالكم ولا بالمبادئ المقومة ولا بأجزاء الحقيقة والحد تعم له صفات سلبية مثل تقدسه عن الكثرة من كل وجه فيسمى لذلك واحداً حقاً أحداً صمداً ومثل تنزهه عن المادة وتجرده عن طبيعة الإمكان والعدم ويسمى لذلك عقلاً وواجباً وله صفات إضافية مثل كونه صانعاً مبدعاً حكيماً قديراً جواداً كريماً وصفات مركبة من سلب وإضافة مثل كونه مريداً أي هو مع عقليته ووجوبه بذاته مبدأ لنظام الخير كله من غير كراهية لما يصدر عنه وجواداً أي هو بهذه الصفة وزيادة سلب أي لا ينح وإعراضاً لذاته وأولاً أي هو مسلوب عنه الحدوث مع إضافة وجود الكل إليه وصفاته عندهم إما سلبية محضة وإما إضافية محضة وإما مؤلفة من سلب وإضافة والسلوب والإضافات لا توجب كثرة في الذات. ونحن نسلك منهاجاً في إنهاء كلام كل صاحب مذهب نهايته على سبيل المناظرة والمباحثة فتظهر مزلة الإقدام ومضلة الأوهام ويلوح الحق من وراء ستر رقيق على أوضح تحقيق وتدقيق. قالت الصفاتية ونحن نعتبر الغائب بالشاهد بجوامع أربعة وهي العلة والشرط والدليل والحد أما العلة فنقول قد ثبت كون العالم عالماً شاهداً معلل بالعلم والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الآخر فلو جاز تقدير العالم عالماً

دون العلم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً فاقتضى الوصف الصفة كاقتضاء الصفة الوصف فمن ثبت له هذه الصفات وجب وصفه بها كذلك إذا وجب وصفه بها وجب إثبات الصفة له ثم عضدوا كلامهم بالإرادة والكلام فإنه لما ثبت له الإرادة والكلام كان مريداً متكلماً فلما ثبت كونه مريداً متكلماً وجب لها لإرادة والكلام فإن العلم رسمان لا يختلفان في العلية والمعلولية وإن كانا يختلفان عندهم في القدم والحدوث.

قالت المعتزلة تعليل الأحكام بالعلل نوع احتياج إلى العلل وذلك لا يتحقق إلا إذا كان الحكم جائز الوجود وجائز العدم فيعلل الحكم بجوازه في الشاهد وكون الباري تعالى عالماً واجب وهو مقدس عن الاحتياج إلى التعليل فلا يعلل الحكم لوجوبه في الغائب أليس كل حكم واجب في الشاهد غير معلل أصلاً مثل تحيز الجوهر وقبوله للعرض ومثل قيام العرض بالجواهر واحتياجه إلى المحل إلى غير ذلك وخرجوا عن هذه القاعدة كونه مريداً فإنه لما لم يكن واجباً كان معللاً وهذا كله لأن الواجب يستقل بوجوبه عن الافتقار إلى العلة وإنما الجائز لما لم يستقل بنفسه أعني أحد طرفي جوازه احتاج إلى علة إما اختيار مختار وإما إيجاب علة فوجود العلم في العالم شاهداً لما كان جائزاً احتاج إلى اختيار مختار يوجده وثبوت حكم العلة في الشاهد لما كان جائزاً احتاج إلى علة توجبه وهي العلم أليس وجود القديم لما كان واجباً لم يعلل ووجود الحادث لما كان جائزاً علل. قالت الصفاتية بم تنكرون على من يعلل الأحكام الجائزة بالعلل الجائزة والأحكام الواجبة بالعلل الواجبة فلا الاحتياج والافتقار غير موجب للتعليل ولا الاستقلال ولا الاستغناء مانع من التعليل لأنا لسنا نعني بالتعليل الإيجاد والإبداع حتى يستدعيه الجواز والاحتياج ويمنعه الوجوب والاستغناء لكنا نعني بالتعليل الاقتضاء العقلي والتلازم الحقيقي بشرط أن يكون أحدهما ملتزماً والآخر ملتزماً والوجوب والجواز لا أثر لهما في منع الاقتضاء والتلازم فلا يمتنع عقلاً تعليل الواجب بالواجب وتعليل الجائز بالجائز وزادوا على ذلك تحقيقاً.

فقالوا نحن لا نحكم على الأحكام من حيث أنها أحكام بأنها جائزة فإنها على مذهب مثبتي الأحوال صفات لا توصف بالوجود والعدم ولا ذات لها على الانفراد حتى يقال هي جائزة أو واجبة وعلى مذهب النفاة عبارات عن اختصاصات المعاني بالمحال بحيث يعبر عنها بالأسامي وهي على المذهبيين لا يطلق عليها الجواز والوجوب من حيث هي أحكام بل الوجوب إليها أقرب فإنها بالنسبة إلى عللها واجبة سواء قدرت قديمة أو حادثة فكون العالم عالماً بعد قيام العلم بالمحل ليس بجائز بل واجب لأنه من حيث هو حكم العلم لا ذات له فلا يتطرق إليه الجواز والإمكان ومن حيث هو ذو العلم يتطرق إلى ذي العلم الجواز إذ يجوز أن يكون ذا علم ويجوز أن لا يكون والجواز من هذا الوجه لا يعلل البتة بل ينسب إلى الفاعل حتى يخصص بأحد طرفي الجواز فهو إذاً من حيث أنه جائز لا يعلل بعلة ولو وجبت عليل كل جائز بعلة وتلك العلة أيضاً تعلل بعلة فيؤدي إلى ما لا نهاية له ولست أقول لا ينسب إلى فاعل وأن نسبة الجائز في أن يوجد إلى فاعل ليس كنسبة العالمية في أن توجب إلى علم فليفرق الفارق بين تعليل الأحكام بالعلل وبين تعلق المقدور بالقدرة فإن بينهما بوناً عظيماً وأمداً بعيداً فلا يجوز أن يقتبس حكم أحدهما من الآخر ولا أن يطرد حكم أحدهما في الثاني إلا أن يمنع مانع أصل التعليل ويرفع العلة والمعلول ولا نقول بهما في الشاهد والغائب وذلك كلام آخر ومن نفا الحال وكونها صفة ثابتة في الأعيان لم يصح إثبات العلة والمعلول على أصله تحقيقاً فإنه لم يبق إلا عبارة أعياناً محضة أو وجه اعتبار عقلي فلا معنى لكون العالم عالماً على أصله إلا أنه شيء ما له علم وليس العلم يوجب حكماً زائداً على نفسه فيقال أي شيء يعني بكونه فاعله أهي مقتضية شيئاً أمغير مقتضية وإن اقتضت أهي تقتضي نفسها أم غيرها فإن اقتضت نفسها فذلك سفسطة وإن اقتضت غيرها أفهو موجود أوحال أو جهة لا توصف بالوجود والعدم والكلام على الأمرين ظاهر فقد تكلمنا على ذلك في مسألة الحال بما فيه مقنع ونقول ها هنا إن سلم مسلم كون العلم علة العالمية في الشاهد وألزم الطرد والعكس حتى إذا ثبت العلم وجب كون المحل عالماً وإذا ثبت كون المحل عالماً لزم وجود العلم. أجاب بأن الطرد والعكس شاهداً وغائباً إنما يلزم بعد تماثل الحكمين من كل وجه لا من وجه دون وجه والخصم ليس يسلم تماثل الحكمين

أعني عالمية الباري تعالى وعالمية العبد بل لا تماثل بينهما إلا في اسم مجرد وذلك أن العلمين إنما يتماثلان إذا تعلقا بمعلوم واحد والعالميتان كذلك ومن المعلوم الذي لا مرية فيه أن عالمية الغائب وعالمية الشاهد لا يتماثلان من كل وجه بل هما مختلفان من كل وجه فكيف يلزم الطرد والعكس والإلحاق والجمع أليس لو ألزم طرد حكم للعالمية في الغائب من تعلقها بمعلومات لا تتناهى وحكم القادرية في الغائب من صلاحية الإيجاد والتعلق بالمقدورات التي لا تتناهى إلى غاية حتى يحكم على ما في الشاهد بذلك لم يلزم فلذلك احتياج العالمية في الشاهد إلى علة لا يستدعي طرده في الغائب فإذاً لا تعويل على الجمع بين الشاهد والغائب بطريق العلة والمعلول بل إن قام دليل في الغائب على أنه عالم يعلم قادر بقدرة فذلك الدليل مستقل بنفسه غير محتاج إلى ملاحظة جانب الشاهد.

ومن الجمع بين الشاهد والغائب الشرط والمشروط قالت الصفاتية ألستم وافقتمونا على أن الشرط وجب طرده شاهداً وغائباً فإن كون العالم عالماً لما كان مشروطاً بكونه حياً في الشاهد وجب طرده في الغائب حتى إذا ثبت كونه حياً بهذا الطريق كذلك في العلم وأنتم ما فرقتم في الشرط بين الجائز والواجب لذلك يلزمكم في العلم أن لا تفرقوا في العلة بين الجائز والواجب وهذا لازم على المعتزلة غير أنلهم ولغيرهم طريقاً آخر في إثبات كونه تعالى حياً بدون الشرط فإن الحياة بمجردها لمتكن شرطاً في الشاهد ما لم ينضم إليها شرط آخر فإن البنية على أصلهم شرط في الشاهد ثم لم يجب طرده في الغائب وانتفاء الأضداد شرط حتى يتحقق العلم ويجوز أن يكون المعنى الواحد شرطاً لمعان كثيرة ويجوز أن تكون شروط كثيرة لمعنى واحد وبهذا يتحقق التمايز بين الشرط والعلة فلا يلزم الشرط على القوم ولكن يلزم على كل من قال بالعلة والمعلول والشرط والمشروط سؤال التقدم والتأخر بالذات وإن كانا متلازمين في الوجود فإن العلة إنما صارت مقتضية للحكم لاستحقاقها التقدم عليه بذاته والمعلول إنما صار مقتضياً للعلة لاستحقاقه التأخر عنها بذاته وبهذا أمكنك أن تقول إنما صار العالم عالماً لقيام العلم به ولا يمكنك أن تقول إنما قام العلم به لكونه عالماً ولو كان حكمهما في الذات حكماً واحداً لم يثبت هذا الفرق وبمثل هذا نفرق بين القدرة الحادثة والمقدور فإن

الاستطاعة وإن كانت مع الفعل وجوداً إلا أنها قبل الفعل ذاتاً واستحقاق وجود ولهذا أمكنك أن تقول حصل الفعل بالاستطاعة ولا يمكنك أن تقول حصلت الاستطاعة بالفعل وهذا قولنا في الشرط والمشروط فإن المحل يجب أن يكون حياً أولاً حتى يقوم العلم به والقدرة ولا يمكنك أن تقول العلم والقدرة أولاً حتى يكون حياً وإلا فيرتفع التميز بين الشرط والمشروط.

ولا تظنن أن هذا الفرق راجع إلى مجرد اللفظ فإن التفرقة المذكورة قضية عقلية وراء اللفظ ولا تظنن أيضاً أنه راجع إلى تقديرنا الوهمي حيث يقدر استحقاق وجود لأحدهما دون الثاني وافتقار وجود أحدهما بالثاني فإن كل تقدير وهمي إذا لم يكن معقولاً أمكن تبديله بغيره من التقديرات وهذا لا يمكن تبديله بل هذه قضية معقولة فيلزم على ذلك أحد أمرين إما أن يترك القول بالعلة والمعلول والشرط والمشروط رأساً ولا يطلق لفظ الإيجاب والاقتضاء على المعاني بل يقال معنى كون الشيء عالماً قيام العلم به ومعنى قيام العلم به اتصاف محله به من غير فرق لكن يشتق له اسم من العلم فيقال عالم كما يشتق له اسم من الفعل فيقال فاعلو هذا أمر راجع إلى اللغة فحسب فلا اقتضاء ولا إيجاب ولا علة ولا معلول وهذا أهون الأمرين وإما أن يقضي بسبق العلم على العالمية وأن يكون الوجود بالعلم أولاً وأولى منه بالعالمية ثم يحكم بسبق الذات على الصفات وأن يكون الوجود بالذات أولاً أولى منه بالصفات من حيث أن الذات قائمة بذاتها والصفات قائمة بها حتى يكون الموصوف من حيث الذات أسبق على الصفة والصفة من حيث الإيجاب والاقتضاء أسبق على الموصوف وهذا أشنع الأمرين والاستخارة إلى الله سبحانه وتعالى وهو خير مخير. ومن الجوامع بين الشاهد والغائب الحد والحقيقة جرى رسم المتكلمين بذكر الحد والحقيقة في هذا الموضع وقد اختلفوا في أن الحد عين المحدود أو غيره وأنه والحقيقة شيء واحد أم شيئان. قال نفاة الأحوال حد الشيء وحقيقته وذاته وعينه عبارات عن معبر واحد.

وقال مثبت والأحوال أن الحد قول الحاد المبين عن الصفة التي تشترك فيها آحاد المحدود فإن المحدود عندهم يتميز عن غيره بخاصية شاملة لجميع آحاد

المحدود وتلك الخاصية حال ويعبر عن تلك الحال بلفظ شامل دال عليه جامع مانع يجمع ما له من الخاصية ويمنع ما ليس له من خواص غيره ثم من الأشياء ما يحد ومنها ما لا يحد على أصلهم وأكثر حدود المتكلمين راجع إلى تبديل لفظ بلفظ أعرف منه وربما يكون مثله في الخفا والجلا وإنما أهل المنطق يبالغون فيذكر شروط الحد ويحققون في استيفاء جوانبه لفظاً ومعنى غير أنهم إذا شرعوا في تحديد الأشياء وتحقيق ماهيتها يأتون بأبعد ما يأتي به المتكلمون كمن يتقن علم العروض ولا طبع له في الشعر أو كمن يكون له طبع ولا مادة له من النحو والأدب فيعود حسيراً ويصبح أسيراً ولعلهم معذورون لأن الظفر بالذاتيات المشتركة والذاتيات الخاصة عسير جداً.

فنقول في تحديد الحد وشرائطه أن الحد ينقسم إلى ثلاثة معان حد لفظي هو شرح الاسم المحض كمن يقول حد الشيء هو الموجود والحركة هي النقلة والعلم هو المعرفة وليس يفيد ذلك إلا تبديل لفظ بما هو أوضح منه عند السائل على شرط أن يكون مطابقاً له طرداً وعكساً. وحد رسمي وهو تعريف الشيء بعوارضه ولوازمه كمن يقول حد الجوهر القابل للعرض وحد الجسم هو المتناهي في الجهات القابل للحركات وقد يفيد هذا القول نوع وقوف على الحقيقة من جهة اللوازم وقد لا يفيد. وحد حقيقي هو تعريف لحقيقة الشيء وخاصيته التي بها هو ما هو وإنما هو ما هو بذاتيات تعمه وغيره وبذاتيات تخصه والجمع والمنع إن أريد بهما هذان المعنيان فهو صحيح فيما يجمعه من الذاتيات العامة والخاصة وهو الجنس والفصل وما يمنع غيره فيقع من لوازم الجمع والطرد والعكس يقع أيضاً من اللوازم. ومن شرائطه أنه يجب أن يكون أعرف من المحدود ولا يكون مثله ولا دونه في الخفاء والجلاء وأن لا يعرف الشيء بما لا يعرف إلا به إلى غير ذلك فيما ذكر فإذا ثبتما ذكرناه من تحديد الحد بعد التفصيل.

قال من حاول الجمع بين الغائب والشاهد بالحد والحقيقة حد العالم في الشاهد أنه ذو العلم والقادر ذو القدرة والمريد ذو الإرادة فيجب طرد ذلك في الغائب والحقيقة لا تختلف شاهداً أو غائباً قيل له هذا تعريف الشيء بما هو دونه في

الخفاء والجلاء فإن الإنسان ربما يعرف كون زيد متحركاً ويشك في الحركة حتى يبرهن على ذلك وكذلك في جميع الأوصاف فكيف اقتبستم عرفة الإجلاء من الإخفاء وأيضاً فإن ذا الشيء قد يكون على سبيل الوصف والصفة وقد يكون على سبيل الفعل والمفعول وقد يكون على سبيل الملك والمملوك أليس رويفي التنزيل "رفيع الدرجات ذو العرش" ثم العرش خلقه وملكه وليس صفة قائمة بذاته فما أنكرتم أن يكون معنى كونه ذا العلم والقدرة. قالقد يقتبس إثبات العلم والقدرة من كونه عالماً وقادراً وقد يقتبس من كون الشيء معلوماً ومقدوراً. فبقول المتعلق بالمعلوم علم والمتعلق بالمقدور قدرة فإذا قام الدليل على كونه عالماً بالمعلوم فيجب أن يكون عالماً بالعلم. ويحققه أن العلم إحاطة بالمعلوم ويستحيل أن تكون الذات محيطاً أو متعلقاً فيجب أن يكون للذات صفة إحاطة هي المحيطة المتعلقة بالمعلومات. قالت المعتزلة معلوم الله بكونه عالماً لا بالعلم ولا بالذات ولا معنى لكون المعلوم معلوماً إلا أنه غير مخفي على العالم كما هو عليه فليس ثم تعلق حسي أو وهمي حتى يحال به على العلم أو على الذات وقولكم العلم إحاطة بالمعلوم تغيير عبارة وتبديل لفظ بلفظ وإلا فالعلم والإحاطة والتيقن عبارات عن معبر واحد ومعنى كون الذات عالماً أنه محيط وكذلك معنى كونه محيطاً أنه عالم وإنما وقعتم في إلزام لفظ الإحاطة لظنكم أن الإحاطة لو تحققت للذات كانت تلك الإحاطة كإحاطة جسم بجسم وذلك الاشتراك في اللفظ وإلا فمعنى الإحاطة هو العلم "[وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ] {البقرة:29} " محيط وبكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير.

قالت الصفاتية العقل الصريح يفرق بين كون الشيء معلوماً وبين كونه مقدوراً وكيف لا وكونه معلوماً أعم من كونه مقدوراً فإن المعلوم قد يكون قديماً وقد يكون حادثاً وواجباً وجائزاً ومستحيلاً وكونه مقدوراً ينحصر في كونه ممكناً جائزاً ثم نسبة المعلوم إلى الذات من حيث هي ذات واحدة كنسبة المقدور من حيث هي ذات. فنقول نسبة الذات إليهما على قضية واحدة عندكم أم تختلف النسبة فإن كانت سبة الذات إليهما على قضية واحدة فيلزم أن لا يكون أحدهما أعم والثاني أخص ويجب أن يكون كل معلوم مقدوراً كما كان كل مقدور معلوماً وإن اختلف وجه النسبة بالأعم والأخص علم أنه كل كان مضافاً إلى الذات بل إلى صفة وراء

الذات وذلك مما يخبر عنه التنزيل بالعلم والقدرة. قالت المعتزلة تختلف وجوه الاعتبارات في شيء واحد ولا يوجب ذلك تعدد الصفة كما يقال الجوهر متحيز وقائم بالنفس وقابل للعرض ويقال للعرضلون وسواد وقائم بالمحل فيوصف الجوهر والعرض بصفات هي صفات الأنفس التي لا يعقل الجوهر والعرض دونهما ثم هذه الأوصاف لا تشعر بتعدد في الذات ولا بتعدد صفات هي ذوات قائمة بالذات ولا بتعدد أحوال ثابتة في الذات كذلك نقول في كون الباري تعالى عالماً قادراً.

قالت الصفاتية ليس في وصف الجوهر والعرض بهذه الأوصاف أكثر من إثبات حقيقة واحدة لها خاصية تتميز بها عن غيرها وهذه العبارات دالة على تلك الخاصية وهي الحجمية في الجوهر والسوادية في العرض مثلاً فأما تحيزه وقبوله للعرض فذلك تعرض لنسبة الجوهر إلى الحيز ونسبته إلى العرض إما تقديراً أو تحقيقاً وبمثل ذلكنقول في حق الباري سبحانه أنه موجود قديم قائم بنفسه غني أحد صمد غير متناهي الوجود والذات وكل هذه الأوصاف ترجع إلى حقيقة واحدة وأما وصفه بكونه حياً عالماً قادراً إنما هو راجع إلى حقائق مختلفة وخواص متباينة تختص كل صفة بخاصية وحقيقة لا تتعداها ولكل واحدة فائدة خاصة تخصها ودليل خاص يدل عليها ومتعلق خاص يختص بها والحقائق إذا اختلفت من هذه الوجوه فقد اختلفت في ذواتها ولا يسد أحدهما مسد الآخر والعقل إنما يميز هذه المعاني بهذه الوجوه وإلا فإعراض متعددة إذا قامت بمحل واحد لم يحكم العقل باختلافها وتعددها إلا باختلاف خواصها وآثارها وفوائدها ودلائلها ومتعلقاتها ومن المستحيل في العقل اجتماع خواص مختلفة في حقيقة واحدة فلو جاز إثبات ذات لها حكم العلم والقدرة والإرادة والحياة لجاز إثبات حقيقة واحدة لها حكم العرض والجوهر ولجاز إثبات علم له حكم القدرة ولجاز إثبات لون له حكم الكون ويلزم على ذلك اجتماع المتضادات وذلك من أمحل ما يتصور.

ومما يوضح ذلك وهو أقوى ما يتمسك به في إثبات الصفات قولنا الله عالم قادر وقول المعطل مثلاً ليس بعالم ولا قادر إثبات ونفي لا محالة فلا يخلو الأمر فيه إما أن يرجع الإثبات والنفي إلى الذات وإما أن يرجع إلى الصفات وإما أن

يرجع إلى الأحوال ومستحيل رجوعهما إلى الذات فإنها معقولة دون الاتصاف بالعالمية إذ ليس من ضرورة العلم كونه ذاتاً قائماً بالنفس مستغنياً من كل وجه أن يعلم كونه عالماً ولذلك كان الدليل على كونه قائماً بالنفس غير الدليل على كونه عالماً قادراً ولا من ضرورة نفي العالمية نفي الذات فإن جماعة من المعطلة نفوا كونه عالماً وقادراً مع إقرارهم وعلمهم بثبوت الذات ويستحيل رجوعهما إلى الحال فإنها لا تنفي على حيالها ولا تثبت وقد أبطلنا القول بالحال فلم يبق إلا القسم الأخير وهو الرجوع إلى الصفات.

قالت المعتزلة أنتم أولى أثبت حقائق مختلفة وخواص متباينة لذات واحدة حيث قلتم الرب تعالى عالم بعلم واحد يتعلق بجميع المعلومات ومن المعلوم أن العلم بالسواد مثلاً ليس يماثل العلم بالبياض بل يخالفه لأن المثلين عندكم لا يجتمعان وقد يجتمع العلمان المختلفان فعلمه سبحانه في حكم علوم مختلفة وكذلك القدرة الأزلية تتعلق بمقدورات لا تتعلق القدرة الحادثة بها فهي في حكم قدر مختلفة وكذلك الإرادة والسمع والبصر وأظهر من ذلك كله الكلام فإنه صفة واحدة أزلية وهي في ذاتها أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ومعلوم أن هذه حقائق مختلفة قد ثبتت لكلام واحد فإن قلتم هذه الحقائق ترجع إلى الوجوه والاعتبارات فنحن نقول كذلك في ذات الباري سبحانه وإن رددتم ذلك إلى الأحوال فمن مذهب أبي هاشم أنها أحوال وعلى كل وجه قدرتموه يلزمكم مثله في الذات والصفات وقولكم إن المعاني إنما تتعرف بعددها من خواصها ومتعلقها وآثارها وأدلتها صحيح في الشاهد غير مسلم في الغائب بل بإجماع منا في مسائل وانفراد منكم في مسائل خالفنا هذه القاعدة فإن القدم والوجوب بالذات والوحدة والقيام بالذات والبقاء والديمومية وإنه أول وآخر وظاهر وباطن منزه عن المكان مقدس عن الزمان حقائق مختلفة لو اعتبرناها شاهداً لكان لكل واحدة منها دليل خاص يدل عليه ومع ذلك لا يوجب تعدداً في الصفات بالاتفاق وعندكم الأمر والنهي في الشاهد يتباينان ويتضادان وما يدل على الأمر غير ما يدل على النهي وكذلك الخبر والاستخبار يتمايزان من حيث الحقيقة والدليل والمتعلق فإن متعلق الأمر غير متعلق الخبر والخبر يتعلق بالقديم والأمر لا يتعلق به واختلافهما من حيث

التعلق أوجب اختلافهما في الشاهد ثم لم نستدل باختلافهما في الشاهد على اختلافهما في الغائب بل كلامه أمر ونهي مع أن الأمر يتعلق بالمأمورات دون المنهيات والنهي يتعلق بالمنهيات دون المأمورات والخبر يتعلق بكل ما يتعلق به العلم معدوماً وموجوداً وواجباً وجائزاً ومستحيلاً.

وأما استدلالكم بطريق النفي والإثبات على أصل نفاة الأحوال غير مستقيم فإن عندهم النفي والإثبات في كل شيء يرجعان إلى أمر مخصوص معين فلا يتصور إثبات ذات على الإطلاق إلا في مجرد اللفظ أو يرجع إلى وجه واعتبار فقولنا عالم يرجع إلى العلم بذات على وجه واعتبار وعند مثبتي الأحوال قولنا عالم يرجع إلى إثبات ذات على حال كونه عالماً هذا كمن يعرف بكونه موجوداً ولا يعرف بكونه واحداً وغنياً وقديماً أليس النفي والإثبات في ذلك لا يرجع إلى الصفات الزائدة على الذات وإنما يرجع إلى الاعتبارات والوجوه كذلك نقول في الصفات فبطل استدلالكم بالنفي والإثبات. قالت الصفاتية العلم من حيث هو علم حقيقة واحدة وليس خاصية واحدة وإنما تختلف العلوم باعتبار متعلقاتها وتتماثل باتحاد المتعلق وليس يخرج ذلك الاعتبار نفس العلم عن حقيقة العلمية حتى لو قدرنا تقديراً لمحال جواز بقاء العلم الحادث لتعلق العلم الحادث بمعلومين ومعلومات. والسر فيه أن العلم على كل حال يتبع المعلوم عدماً ووجوداً فلا يكسب المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة فالعلوم تختلف في الشاهد لاستحالة البقاء وتقدير اختلاف المتعلقات والعلم القديم في حكم علوم مختلفة لا في حكم خواص متباينة وكذلك نقول في الكلام فإن الأمر والنهي والخبر والاستخبار شملتهما حقيقة الكلام فاجتمعت في حقيقة واحدة واختلفت اعتبارات تلك الحقيقة بالنسبة إلى المتعلقات وهذا غير مستبعد وإنما المستحيل كل الاستحالة إثبات ذات واحدة لها خاصية العلم وخاصية القدرة والإرادة إلى غير ذلك من سائر الصفات حتى يلزم أن يقال يعلم من حيث يقدر ويقدر من حيث يعلم ويقدر بعالمية ويعلم بقادرية وتجتمع صفتان وخاصيتان لذات واحدة وذلك غير معقول وأما صفات الذات التي ليست وراء الذات فإنها راجعة إلى النفي لا إلى الإثبات فمعنى كونه قديماً أنه لا أول لهولا آخر ومعنى كونه واحداً أنه لا شريك له ولا قسيم ومعنى كونه غنياً أنه لا حاجة له

ولا فقر ومعنى كونه واجباً بذاته أن وجوده غير مستفاد من غيره ومعنى كونه قائماً بنفسه أنه غير محتاج إلى مكان وزمان بل هو مستغن على الإطلاق عن الموجد والمكان والمحل بخلاف قولنا أنه عالم قادر فإن العالم ذو العلم حقيقة والقادر ذو القدرة حقيقة والإحكام والإتقان دليل العلم وأثره والوجود والحصول دليل القدرة وأثرها فهما معنيان معقولان بحقيقتهما فلا يتحدان في ذات كما لا يتحدان بذاتهما حتى يكون حقيقة أحدهما حقيقة الثاني وكذلك قلتم معاشر المعتزلة أن العالمية ليس بعينها معنى القادرية لجواز العلم بأحدهما مع الجهل بالثاني.

وقال أبو هاشم العالمية حال والقادرية حال ومفيدهما حال يوجب الأحوال كلها فلا فرق في الحقيقة بين أصحاب الأحوال وبين أصحاب الصفات إلا أن الحال متناقض للصفات إذ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم والصفات موجودة ثابتة قائمة بالذات ويلزمهم مذهب النصارى في قولهم واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية ولا يلزم ذلك التناقض مذهب الصفاتية. وأما الاستدلال بالنفي والإثبات فصحيح واعتراضكم فاسد فنقول قد قام الدليل على كون الصانع عالماً قادراً فلا يخلو الحال إما أن يكون الاسمان عبارتين عن معبر واحد من غير تفاوت أصلاً فيلزمكم أن تفهم العالمية بفهم القادرية ويلزمكم أن تنفى العالمية من نفي القادرية.

ويلزمكم أن يوجد العالم من حيث كونه عالماً فحسب ولا يحتاج إلى إثبات كونه قادراً فيلزم أن يدل على العالمية كما يدل على القادرية ومن المعلوم الذي لا مرية فيه أنه ليس إطلاق لفظ العالم القادر كإطلاق لفظ الموجد الخالق فإنا ندرك ببدائه عقولنا فروقاً ضرورية بين كونه علاماً قادراً وبين كونه موجداً خالقاً فلو كان الاسمان مترادفين ترادف هذين الاسمين لكنا لا ندرك بعقولنا هذه التفرقة ثم ليس يجوز أن يقال أحد الوصفين وصف إثبات والثاني وصف نفي فإنهما فيمحل تصور الفهم متساويان وليس يجوز أن يقال أحدهما وصف إضافة والثاني وصف حال وصفة إذ الإضافة من لوازمها لذاتها بل هما حقيقتان تعرض لهما الإضافة إلى المتعلقات والإضافة معنى لا تعرض له الإضافة وإذا بطلت هذه الوجوه تعين أنهما صفتان قائمتان بالذات عبر الشرع عن إحداهما بالعلم وعن الثانية

بالقدرة. قالت المعتزلة نحن لا ننكر الوجوه والاعتبارات العقلية لذات واحدة ولا نثبت الصفات إلا من حيث تلك الوجوه إما إثبات صفات هي ذوات موجودات أزلية قديمة قائمة بذاته هو المنكر عندنا فإنها إذا كانت موجودات وذوات وراء الذات فإما أن تكون عين الذات وإما أن تكون غير الذات فإن كانت عين الذات فهو مذهبنا ويطل قولكم هي وراء الذات وإن كانت غير الذات فهي حادثة أو قديمة وليس من مذهبكم أنها حادثة وإن كانت قديمة فقد شاركت الذات في القدم والوجوب بالذات ونفى الأولية فهي آلهة أخرى فإن القدم أخص وصف القديم والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في الأعم. ومن الإلزامات على قولكم أنها قائمة بذاته أن القائم بالشيء محتاج إلى ذلك الشيء حتى لولاه لما تحقق له وجود به فيلزمكم إثبات خصائص الأعراض في الصفات فإن العرض هو المحتاج إلى محل يقوم به ويلزمكم إثبات التقدم والتأخر الذاتي العقلي في الذات والصفات وهذا كله محال. وساعدهم جماعة من الفلاسفة المعطلة في إلزام هذه الكلمات وزادوا عليهم بأن قالوا قام الدليل على أن واجب الوجود مستغن على الإطلاق من كل وجه فمن أثبت له صفة لذاته أزلية معنىً وحقيقة قائمة بذاته فقد أبطل الاستغناء المطلق من الصفة والموصوف جميعاً وأثبت الاحتياج والفقر في الصفة والموصوف جميعاً أما الصفة فاحتاجت في وجودها إلى ذات تقوم بها إذ يدب أن تقول قام العلم بالباري واستحال أنتقول قام الذات بالعلم وأما الموصوف فإنما يتمكما له في الإلهية إذا قامت به هذه الصفات حتى لولاها لما كان إلهاً مستغنياً على الإطلاق فإذاً المستغنى على الإطلاق لا يكون إلا واحداً من كل وجه ولا كثرة فيه من وجه.

قالت الصفاتية كما أنكرتم إثبات صفات أزلية أنكرنا عليكم إثبات موصوف بلا صفة إنكاراً بإنكار واستبعاداً باستبعاد وتقسيمكم أنها عين الذات أمغير الذات إنما يصح إذا كان التقسيم دائراً بين النفي والإثبات فإن من قال هذا عينه وهذا غيره قد يعني به أنهما شيئان فهذا شيء وذاك شيء آخر وقد يعني به أنهما شيئان ويجوز وجود أحدهما مع عدم الثاني أو مع تقدير عدم الثاني ونحن لا نسلم أن الصفات أغيار ولا نقول أنها عين الذات لأن حد الغيرين عندنا هو المعنى الثاني لا المعنى الأول ثم إن جاز لمثبتي الأحوال القول بأن الحال لا موجودة ولا معدومة جاز

لمثبتي الصفات القول بأن الصفات لا عين الذات ولا غير الذات على أن كل حقيقة التأمت من أمرين محققين في الشاهد مثل الإنسانية فإنها التأمت من حيوانية وناطقية عند القوم فإذا قيل الناطقية عين الإنسانية أو غيرها لم يصحب أنها لا عينها ولا غيرها وكذلك جزء كل شيء لا عينه ولا غيره ثم هب أنا نسلم الغيرية بالمعنى الأول فقولكم إن كانت قديمة أوجب أن تكون إلاهاً دعوى مجردة بلهو محل النزاع وقولكم القدم هو أخص وصف الإله دعوى لا برهان عليها فإن معنى الإلهية هو ذات موصوفة بصفات الكمال فكيف نسلم أن كل صفة أزلية إلاه ثم من قال القدم أخص الأوصاف فيجب أن يبين أعم الأوصاف فإن الأخص إنما يتصور بعد الأعم فما الأعم فإن كان الوجود هو الأعم والقدم هو الأخص فقد التأمت حقيقة الإلهية من أعم وأخص فالأخص عين الأعم أو غيره ويلزم على مساق ذلك ما ألزمتموه على الصفات. وأما قولكم أن الصفات لو قامت بذاته تعالى لاحتاجت إليها وكان حكمها حكم الأعراض وكان وجود الموصوف أسبق وأقدم بالذات على وجود الصفة فهذا مما يستحق أن يجاب عنه.

فنقول معنى قولنا الصفات قامت به أنه سبحانه يوصف بها فقط من غير شرط آخر والوصف من حيث هو وصف لا يستدعي الاحتياج والاستغناء ولا التقدم ولا التأخر فإن الوصف بكونه قديماً واجباً بذاته من حيث هو وصف لا يستدعي كون القدم والوجوب محتاجاً إلى الموصوف ولا كون الموصوف سابقاً بالقدم والوجوب بالاحتياج إنما يتصور في الجواهر والأعراض حيث لم تكن فكانت فاحتاجت إلى موجد لجوازها وتطلق على الأعراض خاصة حيث لم تعقل إلا في محال واحتاجت إلى محل وبالجملة الاحتياج إنما يتحقق فيما يتوقع حصوله فيترقب وجوده ولن يتصور الاحتياج في القدم.

وأما الجواب عن قول الفلاسفة أنه تعالى مستغن على الإطلاق قيل الاستغناء من حيث الذات أنه لا يحتاج إلى مكان ومحل والاستغناء من حيث الصفات أنه لا يحتاج إلى شريك في القدرة والفعل ومعين في العلم والإرادة ووزير في التصرف والتدبير فهو تعالى مستغن على الإطلاق وإنما يستغني بكمال صفاته

وصفات جلاله فكيف يقال أنه احتاج إلى ما به استغنى أليس القول بأنه استغنى بوجوبه في وجوده عن موجد ولا يقال أنه لما استغنى عند ذلك كان محتاجاً إليه كذلك نقول إنه استغنى بذاته وصفاته فلا الموصوف محتاج إلى الصفة ولا الصفة احتاجت إلى الموصوف وإنما يتحقق الاحتياج أن لو كانت الصفة على مثال الآلة والأداة والصفات الأزلية يستحيل أن تكون آلة فبطل الإلزام وزال الإيهام. قالت الفلاسفة القسمة الصحيحة العقلية أن الموجود ينقسم إلى واجب بذاته وإلى ممكن بذاته وواجب بغيره فالواجب بذاته ليس يتصور إلا واحداً من كل وجه لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لا كثرة أجزاء عددية ولا كثرة معان عقلية وإلا فيلزم أن يشترك في وجوب الوجود وينفصل كل واحد عن صاحبه بفصل يخصه فحينئذ تتركب ذاته من جنس وفصل ثم تكون الأجزاء مقومات للجملة لا محالة والمقوم أقدم من المقوم وما يقوم بالشيء لا يكون واجباً بذاته بل بالمقوم والواجب بذاته لن يتصور إلا واحداً والمعاني التي أثبتموها إما أن تكون واجبة بذاتها فيلزم أن يكون اثنان واجبا الوجود وذلك محال كما قدمناه وإما أن لا تكون واجبة بذاتها بل يكون قوامها بالذات فيلزم ما ذكرناه آنفاً.

قيل لهم قسمة الوجود إلى واجب بذاته وإلى واجب بغيره دليل قاطع على نقص إلزامكم فإن الوجود من حيث هو وجود قد عم الواجب والجائز والوجوب من حيث هو وجوب قد خص الواجب فاشتركا في الأعم وافترقا في الأخص وما به عم غير ما به خص فتركبت الذات من وجود عام ووجوب خاص فهو كتركيب الذات من واجب الذات قد شملت الواجبين ويفصل كل واحدهما بفصل عن الواجب الآخر. قالت الفلاسفة الوجود ليس يعم القسمين بالسوية بلهو في أحدهما بالأولى والأول وفي الثاني بلا أولى ولا أول فلم يكن جزا مقوماً فلم يصلح أن يكون جنسياً فلم يلزم التركيب منه والتقوم به. قيل هذا بعينه في الوجوب جوابنا فإن الوجوب ليس يعم القسمين بالسوية فلم يكن الوجوب جزا مقوماً فلم يصلح أن يكون جنساً فلم يلزم التركيب منه والتقوم به. قالت الفلاسفة الوجوب معنى سلبي معناه أن وجوده غير مستفاد من غيره فلم يصلح أن يكون فصلاً للوجود.

قيل وإذا لم يصلح أن يكون فصلاً لكونه معنى سلبياً فلا يصلح أن يكون جنساً لكونه معنى سلبياً وألزمتمونا كونه جنساً إذ قلنا ذاته تعالى واجبة لذاتها وصفاته تعالى واجبة لذاتها أيضاً بمعنى أن وجودها غير مستفاد من غيرها فلم لا يجوز أن يكون اثنان كل واحد واجب الوجود لذاته فإن ألزمتمونا بالاشتراك في شيء والافتراق في شيء آخر لزمكم في الوجوب والوجود كذلك.

قالت الفلاسفة الوجود يطلق على الموجودات بالتشكيك لا بالتشريك ولا بالتواطؤ إذ معناه أنه وإن عم إلا أن عمومه ليس بالتسوية فإنه في الواجب لذاته وبذاته فهو أولى وأول وفي الجائز لغيره وبغيره فهو لا أولى ولا أول فلم يصلح أن يكون جنساً فلم يلزم منه التركيب من جنس وفصل بخلاف موجودين واجبين كل واحد منهما وجوبه بذاته وينفصل كل واحد منهما عن الآخر بفصل ذاتي كالعلمية فإنها والذات تشتركان في وجوب الوجود وينفصل أحدهما عن الآخر بفصل ذاتي وكذلك العلم والقدرة المشتركان في كونهما معنيين متباينين ثابتين أزليين وينفصل أحدهما عن الآخر بفصل ذاتي فتكون الإلهية حقيقة ما متركبة من ذات قائمة بنفسها وصفات مختلفة قائمة بالذات فلا يوجد فرق بين الإنسانية المركبة من الحيوانية والناطقية وبين الإلهية المركبة من الذات والصفات وحينئذ لا فرق بين التأليف المحسوس والتأليف المعقول. قيل لهم أنتم وضعتم هذه الاصطلاحات حيث ضاق بكم التزام الوجود وشموله. فنقول العموم إذا حصل معنى مفهوم من لفظ متصور في ذهن كان شموله بالسوية لست أقول شموله بالنسبة إلى سائر الموجودات بل أقول شموله بالنسبة إلى قسمية الأخصين به وهو الوجوب والجواز والقول بأنه في الواجب أولى وأول تفسير لمعنى الواجب أي هو ما يكون الوجود له أولى وأول حتى لو تركنا لفظ الواجب جانباً وقلنا الوجود ينقسم إلى ما يكون الوجود له أولى وأول وإلى ما يكون الوجود له لا أولى ولا أول كان التقسيم صحيحاً مفيداً لفائدة الأولى ثم الوجوب لا يفهم إلا وأن يفهم الوجود أولاً حتى لو رفع الوجود في الوهم ارتفع الوجوب بارتفاعه وهو معنى ذاتي فالوجود ذاتي للواجب بهذا المعنى وبمعنى أنه أولى به وأنه لذاته وبذاته وأنه لغيره على خلاف ذلك. ومن العجب أنهم قالوا الوجوب معنى سلبي حتى لزمهم أن يقولوا الجواز الذي في

مقابلته معنى إيجابي وليت شعري كيف يستجيز العاقل من عقله أن يرد معنى الوجوب إلى السلب والجواز إلى الإيجاب أليس الوجود أولى بالواجب فكيف صار أولى بالجائز أليس الوجوب تأكيداً للوجود فكيف تأكد الوجوب بالسلب وهل هذا كله إلا تحير العقل ودوار في الرأس وتطرق الوسواس إلى صدور الناس.

ثم نقول إن سلم لكم أن الوجود ليس بجنس فلم يخرج عن كونه عاماً شاملاً للقسمين إذ لولا شموله وإلا لما صح التقسيم فإن التقسيم إنما يرد على المعنى لا على مجرد اللفظة فالمعنى العام للواجب والجائز غير المعنى الخاص بأحد القسمين فإذا لم يكن التركيب تركباً من جنس وفصل كان تركباً من عام وخاص فيفيد أحدهما من التصور ما لا يفيده الآخر فيلزم منه عين ما يلزم من الفصل والجنس. قالت الفلاسفة التميز بينهما تميز في الذهن بالاعتبار العقلي لا في الوجود. قيل لهم التميز بين العرضية واللونية تميز في الذهن بالاعتبار العقلي لا في الوجود وكذلك الإنسانية في كونها مركبة من حياة ونطق فما الفرق بين وجود عام ووجوب خاص وبين عرض عام ولون خاص والتركيب كالتركيب إلا أن أحد العامين والخاصين من جنس وفصل على اصطلاح المنطق فيصلح أن يركب منهما حد الشيء والثاني عام وخاص لا يصلح أن يركب منهما حد الشيء والفرق من هذا الوجه ليس يقدح في غرضنا من الإلزام فإنا لم نلزم كون الباري تعالى محدوداً بل ألزمنا كونهم وصوفاً والموصوف بالصفة أعم من المحدود بالحد ثم القول بأن تركبه بالقياس إلى عقولنا وأذهاننا تسليم المسألة وزيادة أمر على الصفاتية ويلزم عليه أن يقال له مادة وجنس وفصل وخاصية وعرض إلى غير ذلك من أنواع التركيب بالقياس إلى عقولنا لا بالقياس إلى ذاته ثم هم معرفة المعلوم على خلاف ما هو له فإنه في ذاته غير مركب وفي التصور العقلي مركب ثم الوجوب إن كان معنىً إثباتياً في الذهن غير إثباتي في الخارج فذلك تغيير حقيقة الشيء الواحد بالنسبة إلى شيئين والحقائق لا تختلف بالنسبة أصلاً وإن كان الوجوب معنى سلبياً في الذهن فقد استغنى بكونه نفياً عن إلزام التركيب الذهني وعندهم المعاني السلبية لا توجب التكثير سواء كانت في الذهن أو في الخارج والمعاني الإيجابية الغير إضافية لا تخلو من التكثر سواء كانت في الذهن أو في خارج

ومن المعلوم أنا إذا قلنا يعلم ذاته ويعلم غيره فليس علمه بذاته علماً بغيره من الوجه الذي كان علماً بذاته بل اعتبار علمه بذاته غير اعتبار علمه بغيره واعتبار إضافة العقل الأول إليه عندكم غير اعتبار إضافة العقل الثاني إليه وإذا اختلفت الاعتبارات والوجوه العقلية لزمكم التكثير في الذات فنحن نسمي كل اعتبار صفة وما سميتموه بالمعاني السلبية فعندنا القدم والوحدة بمثابتهما فإن معنى القديم أنه لا أول لوجوده ومعنى الواحد أنه لا انقسام لذاته وما سميتموه من المعاني بالمعاني الإضافية فعندنا كونه خالقاً رزاقاً بمثابتهما فإن معنى الخالقية يتصور من الخلق والرازقية من ارزق وبقي عندنا أنا أثبتنا معاني من كونه عالماً قادراً حياً فإن رده إلى السلبية غير ممكن حتى يقال معنى كونه عالماً أنه غير جاهل فإن غير الجاهل قد يتصور ولا يكون عالماً فهو أعم وحتى يقال أن معنى كونه قادراً أنه غير عاجز فإن غير العاجز قد يتصور ولا يكون قادراً فنفي الأولية بالضرورة يقتضي القدم ونفي الانقسام لا يقتضي العلم والقدرة فقد يخلو الشيء عن الجهل والعلم كالجماد فإذاً معنى العالمية والقادرية ليس معنىً سلبياً وليس هو أيضاً معنى إضافياً فإن الاسم الإضافي من المضاف يتلقى بمعنى أنه يحصل الفعل أولاً حتى يسمى فاعلاً وليس كذلك كونه عالماً قادراً فإن وجود المعلوم والمقدور من العلم والقدرة يحصل فهو على خلاف وضع الأسامي الإضافية خصوصاً على أصلهم فإنهم قالوا علمه تعالى فعلى لا انفعالي وعند المتكلمين العلم يتبع المعلوم وعندهم المعلوم يتبع العلم والمقدور يتبع القدرة وعن هذا قالوا إنما يصدر عنه العقل الأول لعلمه بذاته فإذا لم يكن العلم معنى سلبياً ولا معنى إضافياً ولا مركباً منهما فتعين أنه صفة للموصوف. قالت الفلاسفة المبدأ الأول يعقل ذاته ويعقل ما يلزم ذاته وعقله لذاته من حيث أنه مجرد عن المادة لذاته وهو علة المبدأ الثاني وهو المعلول الأول فلزم وجوده من حيث أنه يعقل ذاته وسائر الأشياء تكون معلولة على نسق الوجود منه وتجرده لذاته عن المادة أمر سلبي محض فلم تتكثر الذات بسلب شيء منه كما يقال الإنسان ليس بحجر ولا مدر ولا نجم ولا شجر وكذا إلى غير نهاية فهذا السلب وإن بلغ إلى غير النهاية لا يوجب تكثيراً في ذاته وإنما قلنا أن تعقله لذاته أمر سلبي أن العقل هو المجرد عن المادة وتجريده عن المادة سلب المادة عنه فلزم أن يكون

عالماً لتجرده عن المادة وعلائقها إذا المادة هي التي كانت حجاباً عن التعقلات فلما ارتفع الحجاب صار العقل مدركاً عند ارتفاع الحجاب المحسوس أدراك الحس المحسوس وعند ارتفاع الحجاب المعقول إدراك العقل المعقول وليس يختص ذلك بتعقل الباري تعالى بل كل عقل ونفسي إذا تجرد عن المادة عقل وأدرك بمقدار تجرده ثم ذات العقل الأول لا يحتجب عن ذاته أبداً فهو عاقل بنفسه أبداً وكل عقل ونفس مفارق للمادة فحكمه كذلك إلا أن من المواد ما يكون في ألطف ما يكون كالأجسام السماوية فكان حجابها لعقولها ونفوسها أقل تأثيراً إلى أن يصل في الدرجة العليا إلى ما لا يخالط مادة البتة فيكون أكمل الأشياء تعقلاً وإدراكاً ومن المواد ما يكون في أكثف ما يكون كالأجسام الأرضية فكان حجابها لإدراكاتها أكثر تأثيراً إلى أن ينزل في الدرجة السفلى إلى ما لا يفارق مادة البتة فيكون أكثر الأشياء خموداً وجموداً والعقل الأول وإن فارق المادة من كل وجه إلا أن ذاته باعتبار ذاته ممكن الوجود فلم يخرج عن الإمكان وطبيعة الإمكان عدمية مادية لم يصل تعقله إلى درجة العلة الأولى إذ هو أجلال أشياء إدراكاً لا أجلال أشياء كمالاً إذ هو برئ عن طبيعة الإمكان والعدم.

قالت الصفاتية الباري تعالى يعلم ذاته ويعلم ما يلزم منه بعلمين أم بعلم واحد فإن قلتم المعلومان يستدعيان علمين فقد ناقضتم مذهبكم وزريتم علينا وإن قلتم بعلم واحد فيعلم الذات من حيث يعلم اللازم ويعلم اللازم من حيث يعلم الذات فيجب أن تكون الذات لازماً واللازم ذاتاً لأنه إنما يلزم منه ما يلزم لعلمه بذاته وهو من حيث ذاته يعلم اللازم فيوجد منه الذات كما يوجد منه اللازم أو كان لا يوجد منه اللازم كما لا يوجد منه الذات وإن كان يعلم الذات لا من حيث يعلم اللازم فقد تعدد الاعتبارات فتكثر الذات بتكثر الوجوه والاعتبارات على ما سنفرد مسألة في العلم الأزلي خاصة وتحقيق تعلقه بالمعلومات لكن الذي يختص بمسألتنا هذه إلزام الوجوه والاعتبارات في الصفات التي أثبتموها وقولكم تجرده عن المادة أمر سلبي أي هو مفارق ليس في مادة أصلاً لا لشيء جرده عن المادة بل لذاته وبذاته ولا يوجب تكثراً في الذات. قلنا من المعلوم أن قولنا عالم يشعر بتبين المعلوم وقولنا ليس في مادة يشعر بنفي المادة عنه والمفهومان متغايران لفظاً ومعنى فكيف يقال أحدهما

هو الثاني بعينه لعمري يصح أن يقال أحدهما سبب لوجود الثاني على معنى أن المادة إذا ارتفعت ارتفع الحجاب فأدرك الشيء وعقله كالمرآة المصدية إذا صقلت وارتفع الصدأ تمثلت صورة المحسوس فيها كذلك إذا ارتفعت المادة يتبين الشيء المعقول في الذهن والعقل وإذا تبين المعقول ارتفعت الحجب كلها وكلا الوجهين صحيح إما أن يكون أحدهما عين الثاني حتى يكون إطلاق بالترادف فذلك خطأ ظاهر وما ذكرتموه من تفريع مذهبكم على هذه القاعدة نتكلم عليها بعد هذه المسألة إن شاء الله تعالى ونقول إذا كان الوجود من حيث هو وجود يعم الواجب والممكن فالذات القائم بالنفس من حيث أنه ذات قائم بالنفس يعم الواجب والممكن فما الذي يخص الواجب من أمر وراء ذاته حتى يتميز عن سائر الذوات فإن لم يكن له ما يخصه فليس له ما يعمه وإن كان التخصيص وقع بالذات فهلا قلتم وقع التخصيص بالوجود دون الوجوب وإن وقع التخصيص بأمر دون أمر فذلك الأمر الذي خصص وعين هو الصفة عندنا إلا أنا بحكم الشرع أطلقنا اسم العلم والقدرة والإرادة على ذلك وأنتم ما خالفتمونا في العلم والقدرة بل قلتم هو تعالى عالم لذاته وذاته علم وإن كان الذات من حيث هو ذات شاملاً شمول الوجود والتخصيص إنما يقع بأمر وصفة وبالجملة كل أمر عام وجودي إذا تخصص فإنما يتخصص بأمر خاص وجودي فيلزم هناك أثنينية من المعنى عام وخاص وسواء كان العام جنساً والخاص فصلاً وسواء لم يكن الأمر كذلك. فإن قيل قد يتخصص الشيء بالفصول السلبية والسلب لا يوجب الاثنينية. قيل هذا خطأ وقع للمنطقيين منكم حيث ظنوا أن السلب يجوز أن يكون فصلاً ذاتياً. والبرهان على استحالة ذلك أن الفصل لا يتحقق ما لم يتحقق في المفصول اشتراك ما في أعم وصف فيكون الفصل أعني ما به تميز عن غيره من المشتركات أخص وصف الشيء والشيء إنما يتميز عن غيره بأخص وصفه وسلب صفة وشيء آخر عنه وبما يطلقه على أخص وصفه لا أن يكون نفسه أخص وصفه. فلما ضاق على بعض الفلاسفة التعبير عن الفصول الذاتية بعبارات ناصة عليها أوردوا فصولاً سلبية على أن تطلع الطالب على نفس المطلوب ظن بعضهم أن السلوب تصلح أن تكون فصولاً ذاتية وذلك خطأ بين ثم ارتكبوا على مقتضى ذلك أن جعلوا وجوب الوجود أمراً سلبياً وفصلوا به ذات واجب

الوجود عن سائر الذوات ولم يفطنوا لإمكان الوجود الذي في مقابلة وجوب الوجود أنه يلزم أن يكون فصلاً إيجابياً ويا ليت شعري كيف يتأكد الوجوب بالسلب وكيف يضعف الوجود بالإيجاب وكيف يكون سلب الغير تأكيداً لذات الوجود الواجب وإيجاب الذات لا يكون تأكيداً وبالجملة كلما يتميز عن غيره فإنما يتميز بأخص وصفه وأخص وصف الشيء الموجود لا يكون إلا أمراً وجودياً.

فإن قيل هذا خبر ما عندنا في الوجود وعمومه وخصوصه وقد لزم عليه ما لزم فما خبر ما عندكم حتى لا يلزم المحال الذي لزم. قلنا وجه الخلاص من هذه الإلزامات المفحمة والتقسيمات الملزمة للتكثر أن نجعل الوجود من الأسماء المشتركة المحضة التي لا عموم لها من حيث معناها وإنما اللفظ المجرد يشملها كلفظ العين فيطلق الوجود على الباري تعالى لا بالمعنى الذي يطلق على سائر الموجودات وذلك كالوحدة والقدم والقيام بالذات وليس ثم خصوص وعموم ولا اشتراك ولا افتراق كذلك في كل صفة من صفاته يقع هذا الاشتراك لكن إذا سلكتم أنتم هذه الطريقة أفسد عليكم باب التقسيم الأول للوجود وبطل قول أستاذكم في أنا لا نشك في أصل الوجود وأنه ينقسم إلى واجب لذاته واجب لغيره فإن المشتركات في اللفظ المجرد لا تقبل التقسيم المعنوي ولذلك لم يجز أن يقال أنعيناً وأنها تنقسم إلى الحاسة الباصرة وإلى الشمس وإلى منبع الماء إذ هي مختلفة بالحقائق والمعاني والله المستجار سبحانه ما يكون لنا أن نقول فيه بغير حق وهو حسبنا ونعم الوكيل.

10. **القاعدة العاشرة:** في العلم الأزلي خاصة وأنه أزلي واحد متعلق بجميع المعلومات على التفصيل كلياتها وجزئياتها وذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم إلى إثبات علوم حادثة للرب تعالى بعدد المعلومات التي تجددت وكلها لا في محل بعد الاتفاق على أنه عالم لم يزل بما سيكون والعلم بما سيكون غير والعلم بالكائن غير. وذهبت قدماء الفلاسفة إلى أنه عالم بذاته فقط ثم من ضرورة علمه بذاته يلزم منه الموجودات وهي غير معلومة عنده أيلا صورة لها عنده على التفصيل والإجمال.

وذهب قوم منهم إلى أنه يعلم الكليات دون الجزئيات وذهب قوم إلى أنه يعلم الكلي والجزئي جميعاً على وجه لا يتطرق إلى علمه تعالى نقص وقصور. أما الرد على الجهمية هو أنا نقول لو أحدث الباري لنفسه علماً فإما أن يحدثه في ذاته أو في محل أو لا في ذاته ولا في محل والحدوث في ذاته يوجب التغيير والحدوث في محل يوجب وصف المحل به والحدوث لا في محل يوجب نفي الاختصاص بالباري تعالى وبمثل هذا نرد على المعتزلة في إثبات إرادات لا في محل. وبرهان آخر نقول لو قدر معنى من المعاني لا في محل كان قائماً بذاته غير محتاج إلى محل يقوم به ففي احتياج العلم إلى محل إما أن يكون معنى يرجع إلى ذات كونه علماً فيجب أن يكون كل علم غير محتاج إلى محل وإما أن يكون لأمر زائد على ذات كونه علماً فيجب أن يكون فعلاً لفاعل فوجب أن يكون فعل الفاعل يوجب نفي الاحتياج في كل عرض وكل معنى وليس الأمر كذلك ثم فعل الفاعل لا يوجب أن ينتسب إليه المفعول بأخص وصفه الذاتي بل إنما ينتسب إليه من حيث كونه فعلاً فقط حتى يسمى فاعلاً صانعاً إما أن يضاف إليه حكم العلمية حتى يصير عالماً فمحال وأيضاً فإن فعل الفاعل لا يخرج الشيء عن حقيقته فلا يجوز أن يقلب الجوهر عرضاً والعرض جوهراً فإن القدرة إنما تتعلق بما يمكن وجوده وهذا من المستحيل فنفي الاحتياج إلى محل في حق الجوهر لا يجوز أن يثبت بالقدرة كما أن إثبات الاحتياج إلى المحل في حق العرض لا يجوز أن يثبت بالقدرة وما ليس يمكن لا يكون مقدوراً وما ليس بمقدور يستحيل أن يوجد.

قال هشام فقد قام الدليل على أن الباري سبحانه وتعالى عالم في الأزل بما سيكون من العالم فإذا وجد العالم هل بقي علمه علماً بما سيكون أم لا فإن لم يكن علماً بما سيكون فإذا قد تجدد له حكم أو علم فلا يخلو أن يحدث ذلك المتجدد في ذاته كما سبق من استحالة كونه محلاً للحوادث ولا يجوز أن يحدثه في محل لأن المعنى إذا قام بمحل رجع حكمه إليه فبقي أنه يحدثه لا في محل وإن كان علمه بما سيكون باقياً على تعلقه الأول فكان جهلاً ولم يكن علماً وأيضاً فإنه قد تجدد له حكم بالاتفاق وهو كونه عالماً بوجود العالم وحصوله في الوقت الذي حصل وتجدد الحكم يستدعي تجدد الصفة كما أن تحقق الحكم يستدعي تحقق الصفة ألستم

تلقيتم كونه ذا علم من كونه عالماً فلذلك نتلقى تجدد العلم من تجدد كونه عالماً حتى لو قيل كان عالماً في الأزل بكون العالم كان محالاً وكان العلم جهلاً بل لو لم يكن العالم معلوم الكون في الأزل فصار معلوم الكون في الوقت الذي حصل فلم يكن الباري عالماً بالكون في الأزل ثم صار عالم الكون في الوقت المحصل فدل ذلك على تجدد العلم. قال ولا نشك بأن علمنا بأن سيقدم زيد غداً ليس علماً بقدومه بل العلم بأن سيقدم غير والعلم بقدومه غير ويجد الإنسان تفرقة ضرورية بين حالتي علميه وهذه التفرقة راجعة إلى تجدد علم فيحال القدوم ولمتكن قبل ذلك. وأما قولكم أن العلم من جملة المعاني وهي لذواتها محتاجة إلى محل وأنها في ذواتها مختصة بمن له أحكامها فصحيح إلا أنا بضرورة التقسيم التزمنا كونه لا في محل إذ لا محل لنفي التفرقة بين الحالتين ولا وجه لتجدد المعنى في الأزلي القديم ولا في الجسم الحادث فبالضرورة قلنا هو معنى لا في محل له ولا ينحا به نحو الجوهر من كل وجه حتى يقال هو قائم بالنفس ومتحيز أو قابل للعرض وإنما يختص حكمه بالفاعل لأن الفاعل هو الذي أوجده علماً لنفسه فصار علماً به ولأن الباري تعالى لا في محلو العلم لا في محل فاختصاص ما لا محل له بما لا محلله أولى من اختصاص بما له مكان ومحل.

وللمتكلمين في جواب شبهة هشام وجهم طرق وللفلاسفة طرق أيضاً قال الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه على طريقته لا يتجدد لله تعالى حكم ولا يتعاقب عليه حال ولا تتجدد له صفة بل هو تعالى متصف بعلم واحد قديم متعلق بما لم يزل ولا يزال وهو محيط بجميع المعلومات على تفاصيلها من غير تجدد وجه العلم أو تجدد تعلق أو تجدد حال له لقدمه والقدم لا يتغير ولا يتجدد له حال وإضافة العلم الأزلي إلى الكائنات فيما لا يزال كإضافة الوجود الأزلي إلى الكائنات الحاصلة في الأوقات المختلفة وكما لا تغير ذاته بتغير الأزمنة لا يتغير علمه بتجدد المعلومات فإن العلم من حقيقته أن يتبع المعلوم على ما هو به من غير أن يكتسب منه صفة ولا يكسبه صفة والمعلومات وإن اختلفت وتعددت فقد تشاركت في كونها معلومة ولم يكن اختلافه التعلق العلم بها بلاختلافها لأنفسها وكونها معلومة ليس إلا تعلق العلم بها وذلك لا يختلف وكذلك تعلقات جميع الصفات الأزلية

فلا نقول يتجدد عليها حال بتجدد حال المتعلق فلا نقول الله تعالى يعلم العدم والوجود معاً في وقت واحد فإن ذلك محال بل يعلم العدم في وقت العدم ويعلم الوجود في وقت الوجود والعلم بأن سيكون هو بعينه علم بالكون في وقت الكون إلا أن من ضرورة العلم بالوجود في وقت الوجود العلم بالعدم قبل الوجود ويعبر عنه بأنه علم بأن سيكون.

والذي يوضح الحق في ذلك هو أنا لو علمنا قدوم زيد غداً بخبر صادق أو غيره وقدرنا بقاء هذا العلم على مذهب من يعتقد جواز البقاء عليه ثم قدم زيد ولم يحدث له علم بقدومه لم يفتقر إلى علم آخر بقدومه إذا سبق له العلم بقدومه في الوقت المعين وقد حصل ما علم وعلم ما حصل إذ لو قدرنا أنه لم يتجدد له علم ولم تتجدد له غفلة وجهل استحال أن يقال لم يعلم قدومه بل يجب أن يقال تنجز ما كان متوقعاً وتحقق ما كان مقدراً وحصل ما كان معلوماً. وقولهم إن الإنسان يجد تفرقة بين حالتيه قبل قدومه وحال قدومه فتلك التفرقة ترجع إلى تجدد العلم فليس ذلك على الإطلاق بل يرجع في حق المخلوقين إلى إحساس وإدراك لم يكن فكان وفي حق الخالق لا تفرقة بين المقدر والمحقق والمنجز والمتوقع بل المعلومات بالنسبة إلى علمه تعالى على وتيرة واحدة وقال هذا العلم المتجدد يحصل عندكم قبل الوجود المتجدد بلحظة فإذا تقدمه بلحظة كان أيضاً علماً بما سيكون لا علماً بالكائن فهو والعلم الأزلي بما سيكون سواء وإذا جاز تقدمه جاز قدمه. ثم ألزم عليهم إلزام لا محيص لهم عنه وهو أن هذه العلوم المتجددة هل هي معلومة قبل كونها موجودة أم ليس يتعلق العلم بها فإن كانت معلومة أفبعلم الأزلي وعالميته أم بعلوم أخر سبقتها قبل وجودها فإن كان الأول فجوابنا عن الكائنات في كونها معلومة بعلم الأزل جوابكم عن العلوم المتجددة وإن كان الثاني فكانت محتاجة إلى علوم أخر والكلام في تلك العلوم كالكلام في هذه ويؤدي إلى التسلسل وقد ألزم أصحاب الإرادات الحادثة لا في محل هذا الإلزام واعتذروا بأن قالوا الإرادة لا تراد وهذا العذر لا يصح على قاعدة هشام وجهم فإن الإرادة وإن كانت لا تراد فهي بخلاف العلم لأن العلم يعلم فيلزم القول بالتسلسل وهذا الإلزام قد أفحم الكرامية في مسألة محل الحوادث.

وقالت المعتزلة على طريقتهم الباري تعالى عالم لذاته أزلاً بما سيكون ونسبة ذاته أو وجه عالميته إلى المعلوم الذي سيكون كنسبته إلى المعلوم الكائن الموجود والعالم منا بما سيكون عالم على تقدير الوجود وبما هو كائن عالم على تحقيق الوجود فالمعلومات بعلم واحد جائز تقديراً أو تحقيقاً وعندهم يجوز تقدير بقاء العلم ويجوز تعلق العلم الواحد بمعلومين ولا استحالة فيه شاهداً وغائباً ثم إن بعضهم يقول يرجع الاختلاف في الحالتين إلى التعلق لا إلى المتعلق بخلاف ما قال الأشعري أن الاختلاف يرجع إلى المتعلِق لا المتعلَق والتعلق وقال بعضهم يرجع الاختلاف في الحالتين إلى حالتين.

وقد مال أبو الحسين البصري إلى مذهب هشام بعض الميل حتى قضى بتجدد أحوال الباري تعالى عند تجدد الكائنات مع أنه من نفاة الأحوال غير أنه جعل وجوه التعلقات أحوالاً إضافية للذات العالمية وهو في جميع مقالاته ينهج مناهج الفلاسفة ويرد على شيوخه من المعتزلة بتصفح أدلتهم رداً شنيعاً.

وقالت الفلاسفة على طريقهم واجب الوجود ليس يجوز أن يعقل الأشياء من الأشياء وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل أو عارض لها أن يعقل وذلك محال بل كما أنه مبدأ كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ لهوهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها وأشخاصها ولا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه التغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعلمها معدومة غير موجودة ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ولا واحد من الصورتين يبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات بل هو إنما يعقل كل شيء على نحو كلي فعلي لا انفعالي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنها مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات وما يتولد منها ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار معلوماً من جهة ما يكون واجباً بسببه فتكون الأسباب بمصادمات تتأدى إلى أن يوجد منها الأمور الجزئية فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها في علم ما يتأدى إليه وما بينها من الأزمنة وما لها من العودات فيكون

مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية أعني من حيث لها صفات وأحوال تستعد بها لأن تكون كلية وإن تخصصت فبالإضافة إلى زمان ومكان وحال متشخصة فيعقل ذاته ونظام الخير والموجود في الكل منه ونفس مدركة الكل سبب لوجود الكل منه ومبدأ له وإبداع وإيجاب وإيجاد فلا يتبع علمه معلوماً بل يسبقه ولا يكتسب عنه صفة بل يكسبه ولا يتغير بتغير المعلوم بل يغيره ولا يتعلق بأمر معين من حيث هو معين شخصي حتى لو زال الشخص زال العلم بوجوده وهذا كمن عرف أن القمر إذا اجتمع مع الذنب في برجك ذا وكانت الشمس في برج مقابل وقع ثم الكسوف فعلمه هذا قبل وجود الكسوف وبعده وفي حال الكسوف على وجه ليس يتغير بحدوث الكسوف وكذا كل علم كلي ثم الجزئي مندرج تحت الكلي على سبيل التضمن فيصير الكل معلوماً له على هذا الطريق فمن قال منهم أنه لا يعقل إلا ذاته أراد به أنه يعقل كونه مبدأ وعقله ذلك هو الموجب لحصول ما يصدر عنه ومن قال منهم أنه يعقل الكليات دون الجزئيات أراد ما قررناه ومن قال منهم أنه يعقل الكليات والجزئيات أراد ما عقله مقصوداً أي مبدأ وما يصدر عنه إلا أن ذلك على وجه فهذا كلام القوم ونحن نتكلم على ذلك بالاعتراض ونتصفح على كل مسألة منها بالاستعراض.

فنقول أولاً إطلاق لفظ العقل والعاقل غير مصطلح عليه عندنا فنغير لفظ العقل إلى العلم ونطلق لفظ العالم بدل العاقل إذ ورد السمع بكون الباري تعالى عالماً ولم يرد بكونه عاقلاً فنطالبكم بالدليل على كون الباري تعالى عالماً فبما عرفتم ذلك والدليل ما أرشدكم إليه والبرهان لم يقم عليه فإن المتكلم يستدل بحصول الإحكام والإتقان في الأفعال على كون الصانع عالماً وأنتم ما سلكتم هذه الطريقة ولا استقام ذلك على قاعدتكم فإن العلم عندكم لم يتعلق بالجزئيات أو تعلق على وجه كلي فهو إذاً متعلق بالكليات والأحكام إنما يثبت في الجزئيات المحسوسة أما الكليات المعقولة فهي مقدرة في الذهن فما فيه الإحكام ليس بمعلوم على الوجه الذي يقتضيه الإحكام وما هو معلوم فلم يشاهد إحكام فيه فبطل الاستدلال من هذا الطريق. قالوا طريقنا في ذلك إنما هو بريء من المادة وعلائقها فغير محتجب عن ذاته لأن الحجاب هو المادة والمقدس عن المادة هو عالم لنفسه

بنفسه إذ لا حجاب. قيل هذه مصادرة على المطلوب الأول فإن معنى قولكم غير محتجب عن ذاته أي هو عالم بذاته والكلام فيه كالكلام في الأول وتقريره إنما هو برئ من المادة فهو عالم فلم قلتم إنما هو برئ عن المادة عالم ونفي المادة كيف يناسب العالمية والعلم هذا كمن نفى التناهي والانقسام والأين والكيف عنه لم يجب من ذلك أن يكون عالماً فنفى الجسمية والهيولانية عنه ليس يقتضي أن يكون عالماً ولم نجد لعامتكم برهاناً على ثبوت كونه عالماً بالمعلومات سواء التجرد عن المادة وعلائقها وليس ذلك حداً أوسط في برهان أن ولا في برهان لم. قال أبوعلي بنسينا البرهان على أن كل مجرد عن المادة فهو عقل بذاته هو بدليل أن كل ماهية مجردة عن المادة فلا مانع لها من حيث ذاتها عن مقارنة ماهية أخرى مجردة فيمكن أن تكون معقولة أي مرتسمة في ماهية أخرى مجردة وارتسامها هو مقارنتهاولا معنى للعقل إلا أنه مقارنة ماهية مجردة لماهية مجردولذلك إذا ارتسمت في القوة العاقلة منا ماهية مجردة كان نفس الارتسام فيها هونفس شعورها بها وإدراكهالها وذلك هو العقل والتعقل إذ لو كان يحتاج إلى هيئة وصورة غير الصورة المرتسمة لكان الكلام في تلك الصورة كالكلام في هذه الصورة ويتسلسل وإذا كان نفس تلك المقارنة هو العقل فيلزم منه أن كل ماهية مجردة فلامانع لها من ذاتها أن تعقل.

قلت ما زدت في البيان إلا أنك جعلت المقارنة حداً أوسط ولسنا نشك أنك ما عنيت بهذه المقارنة مقارنة الجسم ولا مقارنة الجوهرالعرض ولا مقارنة الصورة المادة بل عنيتبه كما فسرت التمثيل والارتسام وعنيت بالتمثيل والارتسام التعقل فقد صادرت على المطلوب الأول أقبح المصادرة فكأنك قلت الدليل على كونه عالماً أنه لا يمتنع على آنيته وذاته أن يكون مرتسماً بصورة أي عالماً فبان أنك أدرجت لفظ المقارنة حتى أخفيت الحال ثم فسرت المقارنة حتى أبديت الحال زالت المصادرة عنك كل الزوال.

وأما استشهادك بالقوة العاقلة منا فإنما ينفعك مع من لا ينازعك في أن العقل هل يعقل بذاته ذاته وإن عقل أفبعقل غير ذاته أم بعقل هو ذاته أما من نازعك

في إثبات كونه عقلاً وعاقلاً أيعلماً وعالماً فلا ينفعه هذا الاستشهاد. وأما اقتباس كونه عاقلاً من كونه معقولاً فهو من أمحل المطلوبات وهو كمن قال لا يمتنع عليه أن يعلم فلايمتنع عليه أن يعلم والعرض في ذاته ممتنع أن يعقل ويعلم عند القوم فكيف يصح القياس وهو بأنه يعلم فلم ينبغي أن يعلم ثم أخذ ما يحب مما لا يمتنع من أبعد القياسات وأمحل المحالات فإن سلمنا لكم كونه تعالى عالماً بذاته وعلمه بذاته نفس علمه بعلمه فلم قلتم أن علمه بذاته الذي هو نفس العلم فعلمه بمعلوماته هو علمه بذاتهما هو مبدأ وهو مبدأ كل موجود أفيتعلق علمه بذاته ثم يتعلق نفس ذلك العلم بمعلوماته على النسق الذي حصل أم يتعلق علمه بذاته ويتعلق علم آخر بمعلوماته ويلزم على الأول أن يقال لا يعلم إلا ذاته إذ لا صورة عنده غير ذاته ولا ارتسام لعقله إلا تعقله فإن العقل عندكم مقارنة ماهية لماهية والمقارنة هو ارتسام ماهية بماهية فعلى هذا التفسيرلم يقترن بوجوده غير وجوده ولا ارتسم في عقليته غير عقليته وسائر اللوازم كما هي مفارقة لذاته يجب أن يكون معقوليتها مفارقة لمعقولية ذاته ويلزم على القسم الثاني التكثر الصريح فإن عقله لذاته وعقله للعقل الأول إن كانا شيئاً واحداً من وجه واحد فيلزم أن تكون ذاته هو العقل الأول والعقل الأول ذاته وإن لم يكنذلك على وجه واحد فقد تعدد وتكثر وجوه الذات.

ثم نقول إذا كان عقله وعلمه علماً فعلياً لا انفعالياً وإنما يلزم منهما يلزم لعلمه بذاته فيجب أن يكون كل معلوم مفعولاً له وهو معلوم لعلمه فانظروا أيشيء يلزم من ذلك. قال ابن سينا أنه تعالى عالم بالأشياء لا من الأشياء بل الأشياء منه ومن علمه. قيل له فإذاً بطل تقريرك الثاني أن العقل لا معنى له إلا الارتسام ماهية بماهية فهلا قلت العقل رسم ماهية في ماهية أو هلا قسمت الأمر فقلت من العقول ما يرتسم ومن العقول ما يرسم ومنها ما لا يرسم ولا يرتسم فعقله للعقل الأول رسم وليس بارتسام وعقله لذاته ليس برسم ولا ارتسام وعقل العقل والنفس له ارتسام وليس برسم فعقولنا مثلاً تصورات وعقول المقارنات تصويرات وتصورات وعقل الباري تعالى لذاته ليسبتصور ولا تصوير وعقله للعقل الأول تصوير لا تصور.

قال ابن سينا الرب تعالى عالم بالموجودات ولكن علمه بها علم لزومي عن علمه بذاته غير مفصل للصور فإنه يعلم ذاته وإنما يعلم ذاته كما هو عليه وهو أنه مبدأ للموجودات كلها بأسرها فيدخل علمه بالموجودات تحت علمه بذاته من غير أن تترتب للموجودات صورة في ذاته حتى يلزمنه كثرة فإن العلم بلوازم الشيء إذا لم يكن متجهاً نحو تلك اللوازم قصداً بل حاصلاً من العلم بلزومها فلا يكون زائداً على نفس العلم بالملزوم ولافيه كثرة مترتبة فترتبه حسب ترتيب تلك اللوازم ونحن نجد من أنفسنا مثل هذاالعلم بالأشياءالكثيرة من غير أن يتمايز لها صورة في ذاتها وهو أنا إذا سئلنا عن مسئلة نكون قد علمناها وأتقناها لكنا في تلك الحالة معرضون عنها فمع السؤال عنها نجد من أنفسنا التفاتاً إلى جوابها ويقيناً لنا بحصول ذلك العلم المشتمل على جميع الجواب من غير أن يكون فيذلك العلم تفصيل لصور الأشياء التي تنتقش في نفوسنا حين أخذنا في الجواب ثم يأتي التفصيل مع الأخذ في الجواب مرتباً وليس ذلك استعداداً بحتاً ويقيناً بالاستعداد بل يقيناً بحصول العلم لا بالاستعداد وإنما يتيقن المعلوم لاالمجهول وأما علم العقل الأول بالباري تعالى فلا يكون لازماً لعلمه بذاته فإن مبدأه قبل ذاته لا لازماً عنه فلا يكون العلم بما هو قبل ذاته لازماً من نفس علمه بذاته فيكون علماً آخر على حدة والمعلوم ليس نفس العالم ولا لازماً منه فيكون زائداً لا محالة على نفس العالم فتحصل فيه كثرة بسبب هذا العلم.

قلت فرق تفرقاً بين علمه بذاته وبين علمه بالأشياء حتى سميت الأول ذاتياً والثاني علماً لزومياً أفتعني بالعلوم اللزومية معلومات له بعلم واحد على طريق اللزوم فذلك صحيح أو تعني بذلك علوماً أخر لزومية لعلمه بذاته فما المتصور بتلك العلوم ومامحلها وكيف تتعلق هي بالمعلومات وما معنى أنها غير مفصلة للصور والعلم لا يكون قط إلا مفصلاً فإنه معنى يتعلق بالمعلوم على ما هو به فهو مفصل بالنسبة إلى معلومه وقولك أنه يعلم ذاته كما هو عليه وهو مبدأ للموجودات فيا عجباً من إطلاق الذات والعلم بالذات والمبدأ للموجودات فإن كانت هذه الثلاثة الاعتبارات عبارة عن معبر واحد حتى يقال ذاته علمه وعلمه هو مبدإيته وكونه مبدأ أمر إضافي فكونه ذاتاً وعلماً يجب أن يكون أمراً إضافياً وإن

كان ثم اعتبار واعتبار حتى يكونمنحيث أنه مبدأ إضافياً ومن حيث أنه علم سلبياً ومن حيث أنه ذات لا سلبياً ولا إضافياً فقد تعددت اعتبارات ثلاثة فذاته ثالث ثلاثة ونقول ما المانع من تعلق العلم الأزلي بالمعلومات على نسق واحد حتى لا يكون منه ما هو بالقصد الأول وهوالعلم بالملزوم ولا منه ما هو بالقصد الثاني وهو العلم باللازم إن كان العلم والذات لايتأثر ولا يتكثر باللوازم والسلوب حتى يقال معنى كونه عالماً أنه لايخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء من غير أن ينسب إليه بعض المعلومات بالذات والبعض بالعرض من غير أن تتغير ذات العالم بالمعلوم كما لم تتكثر ذاته بتكثر اللوازم وأما التمييز في عقولنا إنما هو بحسب إمكان الجهل والغفلة والنسيان وإلا فلو قدرنا علماً لم يطر عليه ضده البتةلم يخف عليه شيء البتة ولعلمنا مباد وكمالات فمبادئها النظر والاستدلال والتفكير والتدبير وكماله أنه لا يخفى علينا المنظور فيه وإنما يطلق العلم على الباري تعالى بحسب الكمال لابحسب المبدأ كما أن مبدأ أفعالنا المعالجة والمزاولة والاكتساب والمجاهدة وكمالها بأن لا يتعذر علينا شيء وتطلق القدرة على الباري تعالى بحسب الكمال لا بحسب المبدأ وكما أن العفو والعطف منا بحسب المبدأ هو انحصار القلب على حال المعطوف عليه وبحسب الكمال هو الإنعام والملاحظة والإكرام والملاطفة فإذا كان هذا معنى الصفات فلا فرق في تلك النسبة وهو أن لا يخفى عليه شيء من الكلي والجزئي والذاتي والعرضي وإذا فرقتم بين قسم وقسم فقد حكمتم بتعدد الاعتبار وتكثر الجهات والآثار ومن قال أن علم المعلول الأول بالأول ولا يكون لازماً لعلمه بذاته لأن مبدأ المعلول الأول قبل ذاته فلا يكون العلم بما هو قبل ذاته لازماً لعلمه بذاته فيكون علماً آخر على حدة يتوجه على مساق كلامه إن كل من علم شيئاً من حاجته وافتقاره لا يلزمه العلم بالمحتاج إليه لأن المحتاج إليه قبل ذاته وقبل حاجة ذاته بل إنما يعلمه بعلم آخر وليس الأمر كذلك بل العلم ربما يلزم من العلم ولا يستدعي لزوم العلم من العلم أو بالعلم لزوم المعلول من المعلوم وإنما وقع له هذا الغلط من غلط آخر وهو انه اعتقد أن المعلول الأول لزم وجوده من علم العلة الأولى به وعلمه به لزوم من علم العلة الأولى بذاتها فظن أن كل شيء علم وأنه بذاته لزم من علمه بذاته علم بغيره ولزم من علمه بغيره وجوده وهذا محال على أنه أثبت

للمعلول الأول علمين علم بذاته وعلم آخر بعلته فيكون قد صدر من العلة الأولى شيء هو جوهر قائم بنفسه قامبه معنيان مختلفان محققان ليس يلزم من أحدهما الثاني فقد خالف بذلك أصله الممهد أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ولا يغنيه عذره وأن أحد الشيئين له لذاته والثاني من علته فإن علم المعلول بذاته غير وعلمه بالعلة غير وليس أحد العلم ينله لذاته والثاني من علته ثم هو يعلم ذاته ويعلم معلوله الثاني فقد تكثرت الذات بعلوم زائدة على الذات على أنه عقل فعال وإنما عقليته لأنه صورة واهبة للصور فلم تتكثر ذاته بتكثر معلوماته من الصورولا تتغير بتغير لوازمه من الموجودات فهلا كان الأمر في واجب الوجود كذلك.

وأما منقال منهم أنه يعلم الأمور على وجه كلي لا يتطرق إليه التغير فنقول كل موجود شخصي في هذا العالم يستدعي كلياً خاصاً بذلك الشخص فإن كلية الشخص الإنساني وهو كونه إنساناً ليس بكون كلية شخص حيوان آخر بل الكليات تتكثر بحسب تكثر الشخصيات فإذاكان لا يعلم الشخصي إلا من نحو كليته حتى لا يتغير العلم بالكلية ويتغير العلم بالجزية فيلزم أن يتكثر العلم بكليته كما يتكثر بشخصيته وإن اجتمعت الكليات كلها في كل واحد فيلزم أن لا يكون المعلوم إلا ذلك الكلي الواحد ثم ذلك الكلي الواحدلازم له في وجوده فيكون العلم به لازماً للعلم بذاته فهو رجوع إلى محض مذهب من قال أنه لا يعلم إلا ذاته فما زاد هذا القائل على مذهبه إلا إطلاق لفظ الكلية وهي معلومة لزوماً كما كانت الجزئيات معلومة لزوماً فلم يستفد من هذه الزيادة شيئاً ومن عرف مبادئ الموجودات عرف ما يتأدى منها وما يحصل بها نظراً من العلة إلى المعلول ومن عرف أخص أوصاف الموجودات عرف الأعم نظراً من الملزوم إلى اللازم وبين البابين بون عظيم بعيد.

وما تمثل به ابن سينا من حديث خسوف القمر فهو دليل عليه فإن من علم مثل ذلك العلم أعني إذا كان كذا يكون كذا فيكون علمه مشروطاً وهي قضية شرطية فلا يكون علمه علماً محققاً حتى يقول إن كان الأمر كذا فهو كذا فصار الأمر جزئاً بعد ما كان كلياً ويتعالى علم الباري تعالى عن القضايا الشرطية بل

عملها على من أن يكون كلياً أو جزئياً أو متغيراً بتغير الزمان أو متكثراً بتكثر المعلومات انظروا كيف عاد تنزيه القوم تشبيهاً وكيف صار تحقيق القوم تمويهاً.

قالت الصفاتية إن الإشكال في هذه المسئلة على جميع المذاهب من جهة أنهم تصوروا تعلق العلم بالمعلوم على وجه يتطرق إليه الزمان الماضي والمستقبل والحال حتى يقال علم ويعلم وهو عالم وسيعلم فظنوا أن العلم زماني يتغير بتغير الحوادث ومن تحقق أن العلم منحيث هو علم لا يستدعي زماناً بل هو في نفسه تبين وانكشاف وذلك إذا كان صفة للحادث وإحاطة وإدراكاً إذا كان صفة للقديم فهو مع وحدته محيط بكل الأشياء ومع إحاطته واحد ومن تحقق كونه واحداً سهل عليه الإشكال.

فالبرهان على أن علمه شيء واحد أنه لو كان كثيراً لم يخل إما أن يتعدد بتعدد المعلومات كلها والمعلومات من حيث أن لها صلاحية المعلومية من الواجب والجائز والمستحيل لا تتناهى على التقدير فيلزم أن تكون العلوم المتعلقة بها لاتتناهى على التحقيق وقد قام الدليل على أن أعداداً في الوجود المحقق بالفعل لا تتناهى مستحيل وإنما حصره الوجود فهو متناه بالضرورة وإما أن يتعدد بعدد مخصوص فيستدعي مخصصاً خاصاً والقديم لا مخصص فإذا علمه تعالى واحد فهو متعلق بجميع المعلومات والمعلومات لا تتناهى فعلمه متعلق بما لا يتناهى ولا يفرض اختصاصه بمعلوم معين كالعلم الحادث فإن الاختصاص والانحصار نقص وقصور من حيث أنه لا يختص إلا بمخصص والدليل على ذلك أن ما من علم يفرض إلا ويصح تعلق علم واحد منابه ثم لا يثبت لنا العلم بالمعلوم إلا ضرورياً أو كسبياً وعلى أي الوجهين فرض ثبوته فالله تعالى موجده ومبدعه فإذا وجد كان عالماً به وإذا وجب كونه عالماً بالعلم فهو عالم بالمعلوم إذ يستحيل أن يعلم العلم ولا يعلم المعلوم فلزم أن يكون العلم القديم متعلقاً بكل معلوم وإنما اقتصر العلم الحادث على بعض المعلومات لجواز طريان الضد عليه وإلا فالعلم من حيث هو علم لم يمتنع عليه التعلق بكل معلوم وكذلك كل صفة قديمة فإن متعلقاتها لا تتناهى فقد أطلقت الأشعرية بأن معلومات الله تعالى في كل معلوم لا تتناهى

وأشاروا بذلك إلى التقديرات الجائزة في حق كل معلوم إذ ما من وقت من الأوقات وحين من الأحيان إلا ويجوز وقوع الحادثة فيه على البدل وكذلك ما من عرض إلا ويجوز اختصاصه بكل جوهرعلى البدل.

قال المعترض تلقيتم وحدة العلم الأزلي من استحالة علوم غير متناهية يحصرها الوجود ومن أن الاختصاص بعدد مخصوص ثم ارتكبتم مثله في العلم الواحد حيث قلتم أنه واحد متعلق بمعلومات لا تتناهى فقد أثبتم له تعلقات حقيقية أو تقديريةلا تتناهى وما حصره الوجود كيف يشتمل على تعلقات غير متناهية فإن قلتم أنها على التقدير المفروض لا تتناهى فالتقدير فكيف يتصور في حق القديم سبحانه وإن قلتم أنها على التحقيق الموجود فالتحقيق للمتعلق كالتحقيق للمتعلق فلم لا يجوز علوم غير متناهية ثم التناهي بعدد مخصوص كالتناهي بالواحد فإن أوجب اختصاص العدد مخصصاً كذلك يستدعي اختصاص الوحدة مخصصاً وهو كما أن كثرة نوع الإنسان في الوجود استدعى مكثراً ووحدة نوع الشمس في الوجود استدعت موحداً ثم معلومات الله تعالى مجملة أم مفصلة فإن قلتم أنها مجملة على معنى أنه يعلم مالا يتناهى من حيث أنها لا تتناهى من غير أن ينفصل معلوم عن معلوم فهو علم واحد تعلق بمعلوم واحد وما ينفصل به بقي مجهولاً وإن قلتم أنها مفصلة على معنى أنها تتميز في علمه بخصائص صفاتها فالجمع بين التفصيل ونفي النهاية مستحيل فما الجواب عن هذه المشكلات.

قالت الصفاتية لسنا نعني بالتعلقات علائق حسية ولاحبائل خيالية ولا ينفي التناهي عن المعلومات أعداداً من المعلومات غير متناهية حاصرة في الوجود بل نعني بالتعلق والمتعلق أن الصفة الأزلية صالحة لدرك ما يعرض عليها على وجه لا يستحيل فيعبر عن تلك الصلاحية نحو الدرك بالتعلق ويعبر عن جهة العرض عليه حتى يدركه بالمتعلق ثم وجوه الجائزات على التقدير غير متناهية فالمتعلقات غير متناهية فالتعلقات غير متناهية فالعلم القديم صفة متهيئة لدركما يعرض عليها على وجه الجواز دون الاستحالة والقدرة الأزلية صفة متهيئة لإيجاد ما

يعرض عليها على وجه الجواز دون الاستحالة فالمعنى بالعرض جهة الإمكان وتعيين الآحاد على البدل والمعنى بالمعروض عليه جهة الصلاحية إما نحو الإدراك وإما نحو الإيجاد وهذا كما أن الصور المتعاقبة على الهيولي عندالقوم لا تتناهى على البدل وإنها فائضة على الهيولي من واهب الصور وذات واهب الصور واحدة إلا أنها على صفة لها صلاحية الفيض حتى ما يتهيأ الهيولى لقبول الصورة فتعرض الإمكان على القدرة كتهي الهيولي لقبول الصور وصلاحية الصفة له نحو الإدراك والإيجاد كصلاحية الواهب لفيض الصورة ثم الواهب واحد ومع وحدته على كمال يفيض منه صور لا تتناهى على البدل فذات الواهب واحدة ولكنه في حكم ما لا يتناهى والصورة لاتتناهى ولكنها في حكم الواحد ثم ما حصره الوجود فهو متناه وما قدره المقدر غيرمتناه فإن التقدير تعبير عن الصلاحتين أو نبا عن الاستعدادين واستعمال لفظ الصلاحية في جانب القديم توسع وفي جانب الحادث حقيقة فإن القديم بالإعطاء أجدر والحادث بالقبول أولى ثم جهات الإمكان لا تتناهى وهي تشترك كلها في جهة الإمكان المحتاج إلى من يخرجه من وجه الإمكان إلى عين الوجود فوجوه الممكنات كلها إلى القديم سبحانه وهو تعالى من حيث العلم يحيط به او يدركها بوجه واحد وهو صلاحية العلم نحو الإدراك ويوجده او يخترعها بوجه وهو صلاحية القدرة نحو الإيجاد وتخصصها بمثل دون مثل بوجه وهو صلاحية الإرادة نحو التخصيص ويتصرف فيها بتكليف وتعريف بوجه وهو صلاحية الكلام نحو الأمر والنهي ثم هل تشترك هذه الحقائق والخصائص في صفة واحدة أم في ذات واحدة فتلك الطامة الكبرى على المتكلمين حتى فر القاضي أبو بكر الباقلاني رضي الله عنه منها إلى السمع وقد استعاذ بمعاذ والتجاء إلى ملاذ والله الموفق.

11. **القاعدة الحادية عشر: في الإرادة** وهي تتشعب إلى ثلاث مسائل أحدها في كون الباري تعالى مريداً على الحقيقة الثانية في أن إرادته قديمة لا حادثة والثالثة أن الإرادة الأزلية متعلقة بجميع الكائنات.

أما الأولى فالكلام فيها مع النظام والكعبي والجاحظ والنجار فذهب النظام والكعبي إلى أن الباري تعالى غير موصوف بها على الحقيقة وإن ورد الشرع بذلك

فالمراد بكونه تعالى مريداً لأفعاله أنه خالقها ومنشئها وإن وصف بكونه مريداً لأفعال العباد فالمراد بذلك أنه أمر بها وإن وصف بكونه مريداً في الأزل فالمراد بذلك أنه عالم فقط. وذهب النجار إلى أن معنى كونه مريداً أنه غير مغلوب ولا مستكره. وذهب الجاحظ إلى إنكار أصل الإرادة شاهداً وغائباً وقال مهما انتفى السهو عن الفاعل وكان عالماً بما يفعله فهو مريد وإذا مالت نفسه إلى فعل الغير سمي ذلك الميلان إرادة وإلا فليست هي جنساً من الأعراض وهو الأولى بالابتداء وهو الأهم بالرد عليه. فيقال له إثبات المعاني والأعراض ثم التمييز بين حقيقة كل واحد منها إنما يبتني على إحساس الإنسان من نفسه وكما يحس الإنسان من نفسه علمه بالشيء وقدرته عليه يحس من نفسه قصده إليه وعزمه عليه ثم قد يفعله على موجب إرادته وقد لا يفعله على موجب إرادته وربما يريد فعل الغير من غير ميل النفس والتوقان إليه وكذلك يريد فعل نفسه من غير ميل وشهوة كمن يريد شرب الدواء على كراهية من نفسه وبالجملة الإحساس حاصل وروده إلى العلم بالفعل باطل فإن العلم تبين وإحاطة فقط وهو يطابق المعلوم على ما به من غير تأثير في المعلوم ولا تأثير منه وكذلك يتعلق بالقديم والحادث والقصد والإرادة يقتضي ويخصص فيؤثر ويتأثر ولذلك لا يتعلق إلا بالمتجدد والحادث فبطل مذهب الجاحظ. وأما الرد على الكعبي والنظام بعد اعترافهما بكون الإرادة جنساً من الأعراض في الشاهد أن نقول قام الدليل على أن الاختصاص ببعض الجائزات دون البعض في أفعال العباد دليل على الإرادة والقصد والدليل يطرد شاهداً وغائباً فإن الأحكام والإتقان لما دل على علم الفاعل شاهداً دل عليه غائباً والدليل العقلي لا ينتقض ولا يقتصر.

قال الكعبي إنما دل على الاختصاص على الإرادة في الشاهد لأن الفاعل لا يحيط علماً بكل الوجوه في الفعل ولا بالمغيب عنه ولا بالوقت والمقدار فاحتاج إلى قصد وعزم إلى تخصيص وقت دون وقت ومقدار دون مقدار والباري تعالى عالم بالغيوب مطلع على سرائرها وأحكامها فكان علمه بها مع القدرة عليها كافياً عن الإرادة والقصد إلى التخصيص وأنه لما علم أنه يختص كل حادث بوقت وشكل وقدرة فلا يكون إلا ما علم فأي حاجة به إلى القصد والإرادة وأيضاً فإن الإرادة لو تحققت

فإما أن تكون سابقة على الفعل أو حادثة مع الفعل فإن كانت سابقة فهي عزيمة والعزم لا يتصور إلا في حق من يتردد في شيء ثم أزمع عليه أو انتهى عن شيء ثم أقبل إليه وإن كانت مقارنة فهي إما أن تحدث في ذاته أو في محل أولا في ذاته ولا في محل والأقسام الثلاثة باطلة بما سبق بطلانها فتعين أن الإرادة للقديم سبحانه لا معنى لها إلا كونه عالماً قادراً فاعلاً. قيل له قد سلمت في الأفعال وجوهاً من الجواز في تخصيصها ببعض الجائزات دون البعض فينظر بعد ذلك أهو من دلائل العلم أو من دلائل الإرادة.

فنقول قد بينا بأن العلم يتبع المعلوم على ما هو به سواء كان العلم محيطاً بجميع الوجوه في الفعل وقتاً ومقداراً وشكلاً أو لم يكن فالعلم من حيث هو علم لا يختلف وإن قدر اختلاف في العلم حتى يكون أحد العلمين مخصصاً دون الثاني فلنقدر مثل ذلك فيه حتى يكون أحدهما موجداً والثاني غير موجد ويقع الاجتزاء بالعلم عن القدرة كما وقع به عن الإرادة فيعود الكلام إلى مذهب الفلاسفة أن علمه تعالى علم فعلي فيوجد من حيث يعلم ويختار الأفضل من حيث يعلم وإن وجب أن تعطى كل صفة حظها من الحقيقة فالعلم ما يحصل به الإحكام والإتقان والإرادة ما يحصل بها التخصيص والقدرة ما يحصل بها الإيجاد والقضايا مختلفة فالمقتضيات إذاً غير متحدة.

وأما قوله إثبات الإرادة في الشاهد لامتناع الإحاطة بالمراد من كل وجه فباطل لأنا لو فرضنا الإحاطة بالفعل من كل وجه بإخبار صادق أو غيره من الطرق كان يجب أن يستغنى عن الإرادة وليس الأمر كذلك وتقسيمه القول بأن الإرادة إما سابقة وإما مقارنة. قيل له قد عرفت على هذا مذهب الصفاتية أن الإرادة أزلية فهي سابقة على المراد ذاتاً ووجوداً ومقارنة الحال التجدد تعلقاً وتخصيصاً والعلم يتبع الواقع ولا يوقع والقدرة توقع المقدور ولا تخصص والإرادة تخصص الواقع على حسب ما علم بما علم والصفة أزلية سابقة والمراد حادث متأخر وليس يلزم على ذلك أن يسمى عزماً فإن العزم توطين النفس بعد تردد ولو كان المريد للشيء متمنياً أو مشتهياً أو مائلاً لوجب أن يقال العالم بالشي معتقد ساكن النفس مترو

ومتفكر فبطل الاستدلال من هذا الوجه وليس كل من علم شيئاً إرادة ولا كل من أراد شيئاً قدر عليه بل كل من فعل شيئاً فقد قدر عليه ومن قدر على فعل شيء إرادة ومن أراده علمه فالإرادة تتبع العلم حتى يتصور أن يكون عالماً ولا يكون مريداً ولا يتصور أن يكون مريداً ولا يكون عالماً. أما الرد على النجار حيث قال أنه مريد بمعنى أنه غير مغلوب ولا مستكره فيقال له فسر تحكماً ثابتاً بنفي كمن يفسر كونه قادراً بأنه غير عاجز وكونه عالماً بأنه غير جاهل وذلك مذهب المعطلة الفلاسفة ثم تجرد نفي العجز والكراهية لا يقتضي كون الذات مريداً فإن كثيراً من الأجسام ينفي عنها العجز والكراهية ولا يكون مريداً وكثير من المريدين كاره كمن شرب الدواء على كراهية من طبعه وهو مريد له فالكراهية تضاد الطوع وأما القصد فقد يجامع الكراهية.

ثم نقول كونه غير مغلوب ولا مستكره أمر مجمع عليه وإنما الكلام في أنا رأينا في الأفعال ما يدل على كون الصانع مريداً وهو اختصاص الأفعال ببعض الجائزات دون البعض وإهمال هذه القضية غير ممكن فما مدلول هذا الدليل فإن قلتم مدلوله أنه غير مغلوب ولا مستكره.

فيقال إنما استفدنا العلم بذلك من كونه قادراً على الكمال والاختصاص لم يدل على القدرة بل الوقوع دل عليها فلم يكن للاختصاص مدلول ونحن إنما أثبتنا العلم بالصفات من الدلائل وإذا ثبتت هذه المسألة أخذنا في المسألة الثانية وهو كون الرب تعالى مريداً بإرادة قديمة. فنقول قد قام الدليل على أن معنى المريد هو ذو الإرادة كما قام الدليل على أن معنى العالم هو ذو العلم فنقول أما أن يكون الرب سبحانه مريداً لنفسه أو بإرادة وإذا تحقق أنه مريد بإرادة فإما أن تكون الإرادة قديمة وإما أنتكون حادثة فإن كانت حادثة فلا يخلو إما أن تكون حادثة في ذاته أو في محل أو لا في ذاته ولا في محل وقد سبق الرد على من قال بحدوث الإرادة في ذاته ويستحيل كون الإرادة في محل ويكون الرب تعالى مريداً بها فإن المعنى إذا قام بمحل وصف المحل به إذ من المحال وصف الشيئين بمعنى واحد قام بأحدهما دون الثاني ويستحيل كون الإرادة لا في محل فإن الإرادة من جملة المعاني والإعراض واحتياج

الأعراض إلى المحل صفة ذاتية لها ومن المحال ثبوتها دون الوصف الذاتي ولو لم تحل في محل لكانت قائمة بذاتها والقائم بالذات قابل للمعنى فحينئذ تكون الإرادة قابلة للمعنى ولا يكون فرق بين حقيقة الجوهر وبين حقيقة العرض حتى لو جوز استغناء العرض عن المحل في وقت من الأوقات جاز في كل وقت ولو جوز لجنس من الأجناس أو لنوع من الأنواع لجاز لكل نوع وجنس ولو جوز ذلك أيضاً للزم تجويز قيام جوهر بمحل فإنه كما يستثنى الإرادة والغناء والتعظيم عن جنس من المعاني حتى لا يفتقر إلى محل جاز أن يستثنى جنس من الجوهر حتى يحتاج إلى محل وكل ذلك محال.

ثم نقول هب أنا ارتكبنا هذه الاستحالة وتصورنا إرادة لا في محل فمن المريد بها ومن المعلوم أن نسبتها إلى القديم والحادث على وتيرة واحدة.فإن قيل يوصف بها القديم لأن القديم لا في محل والإرادة لا في محل فهي به أولى .قيل ولو قيل يوصف بها الحادث لأن الإرادة حادثة والجوهر حادث والحادث بالحادث أولى والمناسبات بين الحوادث تتحقق ولا مناسبة بين القديم والحادث بوجه ما ثم أخذتم قولكم لا في محل بالاشتراك فإن معنى قولنا القديم لا في محل أي لا في مكان ومعنى قولنا الإرادة لا في محل أي لا في متمكن وفرق بين المكان والمحل فلم توجد المناسبة شاملة للطرفين بمعنى متفق عليه مشترك فيه فلا مناسبة أصلاً هذا كمن يقول الجوهر لا في محلو الإرادة لا في محل فوصف الجوهر بها أولى ونقول قد قام الدليل على أن كل حادث اختص بالوجود دون العدم وبوقت وقدر دون وقت وقدر كان المحدث مراداً والإرادة شاركت جميع الحوادث في هذه القضية فإنها اختصت بوقت ومقدار من العدد دون وقت ومقدار فيستدع بإرادة أخرى والكلام فيها كالكلام في هذه فيجب أن يتسلسل والقول بالتسلسل باطل.قالت المعتزلة نعم إثبات إرادات لا في محل على خلاف وضع الأعراض والمعاني لكن الضرورة ألجأت إلى التزام ذلك.

قيل أنه لا وجه لإنكار الإرادة كما قال الكعبي لأنه يوجب أن تكون الأفعال غير اختيارية شبيهة بالأفعال الطبيعية عند أهل الطبائع ولا وجه لإثبات كونه مريداً لذاته لأن الصفات الذاتية وجب تعميمها فهي عامة التعلق وحينئذ وجب

تعلق كونه مريداً بالفواحش والقبائح وذلك باطل كما سيأتي ولا وجه لإثبات إرادة قديمة لأنه يؤدي إلى إثبات إلاهين قديمين كما سبق أن الاشتراك في القدم يوجب الاشتراك في الإلهية ولا وجه لإثبات كونها حادثة قائمة بذات الباري ولا لإثبات كونها قائمة بذات أخرى لما سبق من المعنى فتعين أنها لا في محل فالضرورة العقلية ألجأت إلى تعيين هذا القسم من الأقسام ونحن لم نبعد النجعة في ذلك معإثبات الفلاسفة عقولاً مفارقة للأجسام قائمة بذواتها وهي مبادئ الموجودات ومع إثباتهم وهشا معلوماً حادثة لا في محل ومع إثبات الأشعرية تكليماً لا في محل لأن ذلك الكلام الذي في ذات الباري تعالى لم ينتقل إلى سمع موسى عليه السلام والذي سمعهم موسى لم يكن في محل فهم وإن لم يصرحوا بتكليم لا في محل كما صرحنا بتعظيم لا في محل غير أنهم أثبتوا كلاماً مسموعاً والصفة الأزلية لم تنتقل وسمع موسى قد امتلئ بالتكليم حتى يقال أنه سمع كجر السلسلة.

وأما قولكم إن حدثت إرادة فبإرادة أخرى تحدث ويتسلسل فغير مقبول لأن الإرادة لا تراد أليست إرادتنا لو كانت مرادة بإرادة أخرى أدت إلى التسلسل فلم تستدع الإرادة جنسها. قالت الأشعرية الضرورة التي ادعيتم ليست الضرورة العقلية التي يضطر العقل إلى التزامها من إبطال قسم وتعيين قسم فإنكم قدرتم من محال حتى ارتكبتم محالاً والأقسام كلها بزعمكم محالات فلم التزمتم هذا المحال دون مذهب الكعبي في رده الإرادة إلى العالمية والقادرية كما رددتم كونه سميعاً بصيراً إلى كونه عليماً خبيراً على قولوه لا التزمتم مذهب النجار في رد الإرادة إلى صفة النفي كمن قال منكم إنه سميع بصير بمعنى أنه حي لا آفة به وهلا قلتم هو مريد لنفسه كما قال النجار على رأي ولا تلتزموا عموم التعلق إلا فيما يصح أن يكون قادراً على ما يصح أن يكون مقدوراً له وهلا التزمتم مذهب الكرامية في إثبات إرادات في ذاته لأن المحذور من ذلك الالتزام هو التغيير بالحوادث والتغيير حاصل في الأحكام حسب حصوله في المعاني إذا لم يكن مريداً فصار مريداً عندكم فإذا لم يدل تغيير الأحكام على الحدوث لم يدل تغيير المعاني أيضاً على الحدوث أو هل قلتم هو مريد بإرادات في محل كما قلتم هو متكلم بكلام يخلقه فيمحل وما الفرق بين البابين فإن الإرادة إن أوجبت حكماً لمن قامت به فليوجب الكلام كذلك وإن كان

المتكلم من فعل الكلام على أصلكم فاصطلحوا على أن المريد من فعل الإرادة ثم يرجع الحكم إلى الفاعل كما يرجع في كونه عدلاً يخلق العدل فكيف التزمتم أبعد الأقسام قبولاً عن كونه معقولاً. ثم قولكم الإرادة لا تراد تحكم باطل فإن الإرادة من الحوادث وكل حادث اختص بمثل دون مثل فهو مراد وإن استغنى حادث عن الإرادة استغنى كل حادث ولا يؤدي إلى التسلسل في الإرادة فإن الإرادة الأخيرة تستند إلى خلق الباري فهي ضرورية الوجود مرادة بإرادة الباري تعالى وإرادته قديمة لا تراد أي لا تتخصص بوقت دون وقت.

وأما التمثل بالعقول المفارقة على رأي الفلاسفة غير سديد فإنهم أثبتوا جواهر قائمة بذواتها قابلة للمعاني غير أنهم لم يحكموا بتحيزها وأنتم أثبتم إرادات من جنس إرادات الحوادث وهي أعراض لا في محل فقد أخرجتموها عن أخص أوصاف العرضية وما أجريتم فيها حكم الجوهرية. وأما التمثل بمذهب جهم بن صفوان وهشام فمثل حال والرد عليه كالرد عليكم والتمثل بمذهب الأشعري في تكليم البشر غير مستقيم على أصله فإن عنده كلام الله مسموع بسمع البشر كما أنه مرئي برؤية البشر ولم يجب من ذلك انتقال ولا تغير وزوال فطفتم على أبواب المذاهب وفزتم بأخس المطالب.

وأما المسألة الثالثة من شعب المسألة الكبرى هو القول فيتعلق إرادة الباري بالكائنات كلها والمدار في هذه المسألة على تعين الجهة التيهي متعلق الإرادة فيرتفع النزاع والتشنيع بذلك فنذكر المذاهب أولاً ثم نشرع في الدليل. قالت المعتزلة القائلون بإرادات حادثة أن الباري تعالى مريد لأفعاله الخاصة بمعنى أنه قاصد إلى خلقها على ما علم وتتقدم إرادته على المفعول بلحظة واحدة ومريد لأفعال المكلفين ما كان منها خيراً ليكون وما كان منها شراً لأن لا يكون وما لم يكن خيراً ولا شراً ولا واجباً ولا محظوراً وهي المباحات فالرب تعالى لا يريدها ولا يكرهها ويجوز تقديم إرادته وكراهيته على أفعال العباد بأوقات وأزمان ولم يجعلوا له حداً أو مرداً. ثم القدماء منهم قالوا إن الإرادة الحادثة توجب المراد وخصصوا الإيجاب بالقصد إلى إنشاء الفعل لنفسه أما العزم فيحقنا وإرادة فعل الغير فإنها لا توجب ولم يريدوا

بالإيجاد إيجاب العلة المعلول ولا إيجاب التولد والإرادة عندهم لا تولد فإن القدرة عندهم توجب المقدور بواسطة السبب فلو كانت الإرادة مولدة بواسطة السبب استند المراد إلى سببين ولزم حصول مقدورين قادرين. قالت المعتزلة الصفة القديمة إذا تعلقت بمتعلقاتها وجب عموم تعلقها إذ لا اختصاص للقديم بشيء فلو كانت الإرادة قديمة لتعلقت بكل مراد من أفعال نفسه ومن أفعال العباد أن يريد زيد حركة ويريد عمرو سكوناً فوجب أن يكون القديم مريداً لإرادتيهما ومراديه ما وما هو مراد يجب وقوعه فيؤدي إلى اجتماع الضدين في حالة واحدة.

قالت الأشعرية الصفة القديمة يجب تعلقها بكل متعلق على الإطلاق أم يجب عموم تعلقها بما يصح أن يكون متعلقاً بها فإن كان الأول فهو غير مستمر في الصفات فإن العلم يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل والقدرة لا تتعلق إلا بالممكن من الأقسام والإرادة لا تتعلق إلا بالمتجدد من الممكنات والعلم أعم تعلقاً والقدرة أخص من العلم والإرادة أخص من القدرة والعموم لا ينقص ولا يزيد وفيما لا يتناهى من المعلومات والمقدورات والمرادات فكل قسم لا يتناهى فيعم تعلق الصفة بما لا يتناهى مما يليق بكل قسم ويختص بكل صفة ولو كان الإيجاب بالقدرة على نعت الإيجاد لوجد كلما تعلقت به القدرة فيوجد ما لا يتناهى وذلك محال بل الإرادة هي المخصصة بالوجود المتعلقة بحال متجدد.

وأما تعلق إرادة القديم بالضدين في حالة واحدة. قالوا لسنا نسلم أولاً أن ههنا إرادتين للضدين بل هو ما وقع في معلوم الرب تعالى أن يقع فهو المراد وصاحبه المريد وما علم أنهلا يقع فليس مراداً وصاحبه المتمني ويجوز تعلق الإرادة القديمة بمعنيين أحدهما تمنٍ وشهوة والثاني إرادة. ثم قالوا لم قلتم أن إرادة الإرادتين تقتضي إرادة المرادين حتى يلزم الجمع بين الضدين فإنه تعالى إنما أراد إرادتيهما من حيث وجودهما وتجددهما لا من حيث مراديهما وهو كإرادته للقدرة لا تكون إرادة للمقدور وقدرته على الإرادة لا تكون قدرة على المراد على أصلكم كعلمه بعلم زيد وظن عمرو وشك خالد وجهل بكر لا يكون اعتقاداً لمعتقداتهم حتى يوصف بمتعلقات صفاتهم.

والسر في ذلك أن الإرادة القديمة لم تتعلق إلا بوجه واحد وهو المتجدد من حيث هو حادث متجدد متخصص بالوجود دون العدم ووقت دون وقت والإرادتان تشتركان في التجدد فتنتسبان إليها من جهة التجدد والتخصص وهما من هذا الوجه ليسا ضدين فلم تتعلق الإرادة بالضدين ولو قيل تتعلق الإرادة بالإرادتين جميعاً من حيث الوقوع والتجدد وبأحد المرادين وهو الواقع منهما في المعلوم وتتعلق بعدم وقوع الآخر فهي إرادة لوقوع أحدهما وكراهة لوقوع الآخر كان ذلك أيضاً صواباً قال الله تعالى: "﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ {البقرة:185} " أي خلاف العسر كما قال"﴿ أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ﴾ {يونس:18} " أي بما يعلم خلافه حتى لا يكون النفي داخلاً في الإطلاقات.

قالت المعتزلة قد تقرر في العقول أن مريد الخير خير ومريد الشر شر ومريد العدل عادل ومريد الظلم ظالم فلو كانت الإرادة الأزلية تتعلق بالكائنات كلها لكان الخير والشر مراداً فيكون المريد موصوفاً بالخيرية والشرية والعدل والظلم وذلك قبيح فيحق القديم سبحانه قال الله تعالى: "﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ﴾ {آل عمران:108}" قالت الأشعرية هذه المقدمة التي ذكرتموها من المشهورات في عادات الناس لا من الأوليات في قضايا العقول وإنما يختص إطرادها في بعض الصور دون البعض إذ لا يقال في سياق ذلك أن مريد الجهل جاهل ومريد العلم عالم ومريد الطاعة مطيع ولا يقال مريد الحركة متحرك ومريد الصلاة مصل ثم يقال في الشاهد مريد العبادة عابد ولا يقال في الغائب مريد العبادة عابد.

ثم السر في ذلك أن الإرادة الحادثة قد تكون ضرورية وقد تكون كسبية والضرورية منها لا توصف بالخيرية والشرية والتكليفية إذ لا تكليف إلا على المكتسب وقد توصف بالخيرية والشرية الجبرية كما يقال الملك يريد الخير طبعاً وجبراً والشيطان يريد الشر طبعاً وجبراً وأما الإرادات الكسبية فتتوجه على المريد فيها وبها التكليف فيوصف الظلم والعدل والخير والشر والطاعة والمعصية كما وصف سائر الحركات ثم لم يلزم من ذلك طردها في الغائب فلم يصح الاستدلال. والسر في ذلك أن الإرادة الأزلية لم تتعلق بالمراد من أفعال العباد من حيث هو مكلف

به إما طاعة وإما معصية وإما خيراً وإما شراً بل لا يتعلق به من حيث هو فعل العبد وكسبه على الوجه الذي ينسب إليه فإن إرادة فعل الغير من حيث هو فعله تمن وشهوة وإنما يتعلق به من حيث هو متجدد متخصص بالوجود دون العدم متقدر بقدر دون قدر وهو من هذا الوجه غير موصوف بالخير والشر وإن أطلق لفظ الخير على الوجود من حيث هو وجود فذلك إطلاق بمعنى يخالف ما تنازعنا فيه فالباري تعالى مريد الوجود من حيث هو وجود الوجود من حيث هو وجود خير فهو مريد الخير وبيده الخير وأما الوجه الذي ينسب إلى العبد هو صفة لفعله بالنسبة إلى قدرته واستطاعته وزمانه ومكانه وتكليفه وهو من هذا الوجه غير مراد للباري تعالى وغير مقدور له ولما تقرر عندنا بالبراهين السابقة أنه تعالى خالق أعمال العباد كما هو خالق الكون كله وإنما هو خالق بالاختيار والإرادة لا بالطبع والذات فكان مريداً مختاراً لتجدد الوجود وحدوث الموجود ثم الوجود خير كله من حيث هو وجود فكان مريد الخير وأما الشر فمن حيث هو موجود فقد شارك الخير فهو من ذلك الوجه خير ومراد وعلى هذا لا يتحقق في الوجود شر محض فهو تعالى مريد الوجود ومريد الخير والعبد يريد الخير والشر وعن هذا قال الحكماء الشر داخل في القضاء والإرادة بالعرض لا بالذات وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول فإن الشر عندهم إما عدم وجود أو عدم كمال الوجود وإنما الداخل في القضاء والإرادة بالقصد الأول هو الوجود وكمال الوجود ثم قد يكون الوجود على كمال أول ومتوجه إلى كمال ثان وقد يكون على كمال مطلق كالعقول المفارقة التي هي تامة كاملة بأعيانها في الخير المحض الذي لا شر فيه وما هو على كمال أول أي هو بالقوة على كمال إلى أن يصير بالفعل على كمال ثان فيقع من مصادمات أحوال السلوك من المبدأ إلى الكمال أحوال هي شرور ومضار كما تقع أحوال هي سرور ومنافع والإرادة الأزلية والعناية الربانية تتعلق بالأمرين والقسمين جميعاً ولكن أحد المتعلقين على سبيل التضمن والاستتباع والعرضية ويسمى ذلك مراداً ومقصوداً بالقصد الثاني والمتعلق الثاني على سبيل الوضع والأصالة والذاتية فيسمى ذلك مراداً ومقصوداً بالقصد الأول هذا كما يعلم أن المقصود الكلي من إنزال المطر من السماء نظام العالم وانتظام الوجود وذلك هو الخير مطلقاً ثم إن خرب بذلك بيت عجوز قد

أشرف على الانهدام أو ماتت العجوز وقد بلغت إلى شرف الموت كان ذلك شراً بالإضافة لا بالأصالة وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول ووجود خير كلي مع شر جزئي أقرب إلى الحكمة من لا وجود له لا يقع الشر الجزئي فإن عدمه مما يورث الفساد في نظام الموجودات فهو أكثر شراً وأشد ضراً. قالت المعتزلة كل آمر بالشيء فهو مريد له والرب تعالى آمر عباده بالطاعة فهو مريد لها إذ من المستحيل أن يأمر عبده بالطاعة ثم لا يريدها والجمع بين اقتضاء الطاعة وطلبها بالأمر بها وبين كراهية وقوعها جمع بين نقيضين وذلك بمثابة الأمر بالشيء والنهي عنه في حالة واحدة إذ لا فرق بين قول القائل آمرك بكذا وأكره منك فعله وبين قوله آمرك بكذا وأنهاك عنه وإذا وقع الاتفاق بأن الله تعالى آمر عباده بالطاعة وجب أن يكون مريداً لها كارهاً لضدها من المعصية وإذا كان الآمر بالشيء مريداً له كان الناهي عن الشيء كارهاً له.

والذي يخص ذلك أن الأمر بالشيء يقتضي من المأمور حصول المأمور به والإرادة تقتضي تخصيص المأمور به بالوجود ومن المحال اقتضى الحصول لشيء واقتضى ضد ذلك منه فلو قلنا أن الباري تعالى آمراً أبا جهل بالإيمان وأراد منه الكفر أدى ذلك إلى اقتضاء الإيمان منه بحكم الأمر واقتضاء الكفر منه بحكم الإرادة وهو محال ويخرج على هذه القاعدة استرواحكم إلى العلم فإنه يجوز أن يأمر بخلاف المعلوم لأن العلم ليس فيه اقتضاء وطلب وإنما هو يتعلق بالمعلوم على ما هو به بخلاف الإرادة فإنها مقتضية فيرد الأمر على خلاف العلم ولا يرد على خلاف الإرادة .

قالت الأشعرية لسنا نسلم أن كل آمر بالشيء مريد حصوله بلكل آمر بالشيء عالم بحصوله مريد له حصولاً وكل آمر يعلم حصول ضده لا يكون مريداً لحصوله فإن الإرادة على خلاف العلم تعطيل لحكم الإرادة وتغيير لأخص وصفها وقد بينا أن أخص وصفها التخصيص وحكمها إنما يتعلق بالمتجدد من المقدورات والمتخصص من المقدورات فإذا علم الآمر أن المأمور به لا يحصل قط ولا يتجدد ولا يتخصص قطف يستحيل أن يريده فإنها توجد ولا متعلق لها يتعلق ولا أثر لتعلقها

وذلك محال ولو كانت الإرادة خاصيتها أن تتعلق بالممكن فقط كالقدرة لكان جائزاً أن تتعلق بخلاف المعلوم. ومن العجب أن متعلق القدرة أعم من متعلق الإرادة فإن الجائز الممكن من حيث هو ممكن متعلق القدرة والمتجدد من جملة الممكنات هو متعلق الإرادة والمتجدد أخص من الممكن. ثم قال بعض المخالفين أن خلاف المعلوم غير مقدور وهو أعم فخلاف المعلوم كيف يكون مراداً وهو أخص ثم نقول من رأيي الآمر بالشيء لا يكون مريداً لمأمور به من حيث أنه مأمور به قط سواء كان المأمور به طاعة أو غيره وقد علم الآمر حصولها وسواء كان الآمر بخلاف ذلك فإن جهة المأمور به هو كسب المأمور وقد بينا أن ذلك أخص وصف للفعل سمي به المرء عابداً مطيعاً مصلياً وصائماً مزكياً حاجاً غازياً مجاهداً والفعل من هذا الوجه لا ينسب إلى الباري تعالى فلا يكون مريداً لهمن هذا الوجه بل ينسب إليه من حيث التجدد والتخصيص وما لم يكن الفعل فعلاً للمريد لا يكون مراداً له فما كان من جهة العبد من الذي سميناه كسباً ووقع على وفق العلم والأمر كان مراداً ومرضياً أعني مراداً بالتجدد والتخصيص مرضياً بالثناء والثواب والجزاء وما وقع على وفق العلم وخلاف الأمر كان مراداً غير مرضي أعني مراداً بالتجدد غير مرضي بالذم والعقاب وهذا هو سر هذه المسألة ومن اطلع عليه استهان بتهويلات القدرية وتمويهات الجبرية فعلى هذا لم يكن الباري تعالى مريداً للشرور والمعاصي والقبائح من حيث أنها شرور ومعاصي وقبائح ولا هو مريد للخيرات والطاعات والمحاسن من حيث أنها كذلك بل هو مريد لكل ما تجدد وحدث في العالم من حيث أنها متخصصة بالوجود دون العدم ومتقدرة بأقدار دون أقدار ومتأقتة بأوقات دون أوقات ثم ذلك الموجود قد يقع منتسباً إلى استطاعة العبد كسباً على وفق الأمر فسمي طاعة مرضية أي مقبولة بالثناء ناجزاً والثواب آجلاً وقد يقع على خلاف الأمر فيسمى معصية غير مرضية أي مردود بالذم ناجزاً وبالعقاب آجلاً ولولا قدرة العبد في الشيء لكان الفعل فعلاً متجدداً مختصاً بما خصصته الإرادة من غير أن يقال هو خير أو شر إيمان أو كفر فالأفعال كلها من حيث تجددها واختصاصها مرداة للباري تعالى وهي متوجهة إلى نظام في الوجود وصلاح العالم وذلك هو الخير المحض وكانت وجوهها إلى الخير وظهورها من الخير وكان بيده الخير وكلما ورد في

القرآن من إرادة الخير المخصوص بأفعال العباد مثل قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولكن يريد ليظهركم إلى غير ذلك فهو محمول على أحد معنيين إما ثناء ومدح في الحال وإما على ثواب ونعمة في المال وإلا فالإرادة الأزلية لا تتعلق إلا بما هو متجدد من حيث أنه متجدد فلا متجدد إلا وهو فعل للباري تعالى من حيث أنه متجدد وذلك لا ينسب إلى العبد كما بينا في خلق الأعمال فاختصت الإرادة بأفعال الله سبحانه على الحقيقة دون الوجوه التي تنسب إلى العبد واختص الآمر بأفعال العباد حقيقة دون الوجوه التي تنسب إلى الحق تعالى فلم يجب تلازم الآمر والإرادة وقد يرد الآمر بمعنى الإرادة والإرادة بمعنى الآمر فيكون الإطلاق باشتراك في اللفظ فكان المشركون تمسكوا بهذا اللفظ حيث أخبر التنزيل عنهم[سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ] {الأنعام:148}" أرادوا بذلك المشيئة بمعنى الأمر وعن هذا طالبهم بإخراج العلم بذلك وإظهار الحجة عليهم من كتبهم وقال "[إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ] {الأنعام:116 "إذ لم يرد بذلك أمر ولا وجدوا في كتبهم بذلك تكليفاً فرد عليهم بإثبات المشيئة بمعنى التخصيص بالوجود والتصريف للأمور فقال تعالى "[قُلْ فَلِلهِ الحُجَّةُ البَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ] {الأنعام:149}" وقد تمهل أبو الحسن وأصحابه أمثلة في جواز تعلق الإرادة على خلاف الأمر منها أن نبياً لو علم من أحد الأمة أنه لو أمر بعشر خصال من الخير توانى فيها ولو أمر بعشرين خصلة ثم حط عشرة منها عنه لم يقصر فيأمره بالعشرين على إرادة امتثال العشرة فهو مأمور بخلاف المراد ومراد بخلاف المأمور ومثل هذا قد وقع ليلة المعراج حيث أمر النبي بخمسين صلاة ثم ردت إلى الخمس ومنها أن رجلاً لو اشتكى عند السلطان من عبيده بعصيانهم عليه وقلة مبالاتهم فيستحضرهم الملك فيأمرهم المالك بشيء فهو يريد مخالفتهم إياه تصديقاً لمقاله فذلك أمر على خلاف الإرادة ومنها أن الرب تعالى أمر خليله إبراهيم بذبح الولد وهو يريد أن لا يحصل إذ لو أراد لحصل.

وللخصوم عن هذه الأمثلة اعتذارات ولنا عنها غنية وبما سبق من التحقيق كفاية ومن غرق في بحر الحقيقة لم يطمع في شطو من تعالى إلى ذروة الكمال لم يخف من حط. وقد تمسكت المعتزلة بكلمات من ظواهر الكتاب منها قوله تعالى "[وَلَا

يَرْضَى لِعِبَادِهِ الكُفْرَ] {الزُّمر:7} "وقوله" [وَاللهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا] {النساء:27} "وقوله "[يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ] {البقرة:185} وقوله" [تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الآَخِرَةَ] {الأنفال:67} وقوله [وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ] {غافر:31}"وقوله"[لَا يُحِبُّ اللهُ الجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ القَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ] {النساء:148} " وقوله"سيقول الذين أشركوا"وقوله "[وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ] {الذاريات:56} " وأجابت الأشعرية بتأويلات وتخصيصات.

وأحسن الأجوبة أن نقول إرادة الله ومشيئته أو رضاه ومحبته لا تتعلق بالمعاصي قط من حيث أنها معاص كما لا تتعلق قدرته تعالى بأفعال العباد من حيث هي أكسابهم فيرتفع النزاع ويندفع التشنيع وخرج ما قدرناه من التحقيق وإن شئت حملت كل آية على معنى يشعر به اللفظ ويدل عليه الفحوى.

أما قوله تعالى "[وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الكُفْرَ] {الزُّمر:7}" أي لا يرضى لهم ديناً وشرعاً فإنه وخيم العاقبة كثير المضرة كمن يشتري عبداً معيباً فيقول لها لا أرضى هذا لك عبداً ومما يتقوى به هذا المعنى أن الرضى والسخط يتقابلان تقابل التضاد ثم السخط لم يكن محمولاً إلا على ذم في الحال وعقاب في المال كذلك الرضى محمول على الثناء في الحال وثواب في المال. وأما قوله تعالى والله يريد أن يتوب عليكم وسائر الآيات فيالإرادة محمولة على كلمة ذكرها الصادق جعفر بن محمد رضي الله عنه أن الله تعالى أراد بنا شيئاً وأراد منا شيئاً فما أراده بنا أظهره لنا وما أراده منا طواه عنا فما بالنا نشتغل بما أراده منا عما أراده بنا ومعنى ذلك أنه أراد بنا ما أمرنا بهو أراد منا ما علمه فكانت الإرادة واحدة يختلف حكمها باختلاف وجه تعلقها بالمراد وهي إذا تعلقت بثواب سميت رضى ومحبة وإذا تعلقت بعقاب سميت سخطاً وغضباً وكذلك إذا تعلقت بالمراد على وجه تعلق العلم بهقيل أراد منه ما علم وإذا تعلقت بالمراد على وجه تعلق الأمر قيل أراد به ما أمر وإذا تعلقت بالصنع مطلقاً بالتخصيص والتعيين من غير التفات إلى كسب العبد حتى يكون أراد منه وأراده به قيل أراد الكائنات بأسرها ولم يقل أراد منها وأراد بها بل أرادها على

ما هي عليه من التجدد والتخصيص بالوجود دون العدم فإذاً أفعال العباد من حيث أنها أفعالهم إما أن يقال تتعلق الإرادة بها لا على الوجه الذي ينسب إلى العباد بل على الوجه الذي انتسب إلى الخلق إيجاداً وتخصيصاً وإما أن يقال تعلقت الإرادة بها على الوجهين المذكورين أنه أراد بنا وأراد منا أراد بناما أمر ديناً وشرعاً واعتقاداً ومذهباً وأراد منا ما علم سابقة وعاقبة وفاتحة وخاتمة ودل على صحة هذا المعنى قوله "[وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ] {السجدة:13} "أي لما لم يشأ الهداية لحق القول على مقتضى العلم السابق.

وقوله تعالى"[وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ] {الذاريات:56} "أي لأمرهم بالعبادة وقيل ليخضعوا ويستسلموا كما قال" وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً" قالت الفلاسفة النظام في الوجود أو في العالم متوجه إلى الخير لأنه صادر عن أصل الخير والخير ما يتشوق كل شيء إليه ويتميز به وجود كل شيء والأول لما علم نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان فاض منه ما عقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ فيضاً تاماً على أتم تأدية وذلك هو العناية الأزلية والإرادة السرمدية فكان الخير داخلاً في القضاء الإلهي دخولاً بالذات لا بالعرض ثم الشر على وجوه فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والعجز والتشويه في الخلقة ويقال شر لمثل الوجع والألم والمرض ويقال شر لمثل الظلم والزنا والسرقة وبالجملة الشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم منقص طباع الشيء من الكمالات الثابتة النوعية والطبيعية والشر المطلق لا وجود لهو كذلك الشر بالذات ليس بأمر حاصل إلا أن يخبر عن لفظه ولو كان له حصول لكان شراً مطلقاً عاماً ذاتياً موجوداً وإذا تحقق له وجود فقد حصلت فيه خيرية من جهة وجوده إذ الوجود من حيث هو وجود خير فتحقق أن الشر المطلق لا وجود له إلا في اللفظ والذهن والوجود على كماله الأقصى أن يكون بالفعل وليس فيه أمر ما بالقوة أصلاً فلا يلحقه شر وأما الشرب العرض فله وجود ما وإنما يلحق ما في طباعه أمر ما بالقوة وذلك لأجل المادة فيلحقها الأمر يعرض لها في نفسها وأول وجودها هيئة من الهيئات المانعة لاستعدادها الخاص للكمال الذي توجهت إليه فجعلها أردى مزاجاً

وأعصى جوهراً لقبول التخطيط والتشكيل والتقويم فتشوهت الخلقة وانتقصت البنية لا لأن الفاعل قد حرم بل لأن المنفعل لم يقبل فربما يؤدي ذلك إلى أن يصدر من تلك البنية أخلاق رديئة وربما تستولي نفس حيوانية على نفس إنسانية فيصدر عن الشخص أفعال قبيحة واعتقادات فاسدة وأما الأمر الطارئ على الشخص من خارج فأحد شيئين أما ما يقع للمكمل وأما ما يصاد محق الكمال ومثال ذلك في النوع الإنساني العادات القبيحة التي يتربى عليه الصبي من أول نشؤه والاعتقادات الفاسدة التي يتعلم الصبي من المعلمين والأبوين وإلا فأصل الفطرة كان على استعداد صالح لولا المانع وعليه دلت الإشارات النبوية كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه فالشر إذاً داخل في القضاء الإلهي بالعرض لا بالذات إذا وقع فبالحري أن يجازي مجازاة الهلاك والفساد على وجود العلة العارضة فالباري تعالى مريد للخير إرادة بالذات إذ هو مصدر للخيرات ومريد للشر إرادة بالعرض وليس مصدر الشرور وانقسمت الأمور إذا توهمت موجودة إلى خير مطلقو إلى شر مطلق وإلى خير ممزوج بشر والأخير إما أن يتساوى فيه الخير والشر أو يغلب أحدهما أما الخير المطلق الذي لا شر فيه فقد وجد في الطباع وفي الخلقة وأما الشر المطلق الذي لا خير فيه والغالب أو المساوي فلا وجود له أصلاً فبقي ما الغالب في وجوده الخير وليس يخلو عن شر فالأحرى به أن يوجد فإن لا يكون أعظم شراً من كونه فواجب أن يقتضي وجوده من حيث يقتضي منه الوجود لئلا يفوت الخير الكلي بوجود الشر الجزي وأيضاً لو امتنع وجود ذلك القدر من الشر امتنع وجود أسبابه التي تؤدي إليه بالعرض فكان منه أعظم حالاً في نظام الخير الكلي كمثل النار فإن الكون إنما يتم بأن تكون فيه نار ولن يتصور وجودها إلا على وجه تحرق وتسخن ولم يكن بد من المصادفات الحادثة أن تصادف النار ثوب فقير ناسك فتحرقه فالأمر الدائم والأكثر حصول الخير من النار أما الدائم فلأن أنواعاً كثيرة لا تستحفظ على الدوام إلا بالنار وأما الأكثر فإن أكثر أنواع الأشخاص في كن فالسلامة عن الاحتراق فما كان يحسن أن يترك المنافع الأكثرية لأعراض شرية أقلية فإرادات الباري تعالى الخيرات الكائنة على مثال هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال أرادها بالذات وبالقصد الأول وأراد الشرور الكائنة

غير أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال أرادها إرادة بالعرض وبالقصد الثاني فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل يقدر ولو لم يقرر الأمر على ما قررناه للزم أن يكون مصدر الخير غير مصدر الشر وذاك مذهب الثنوية. قال المتكلمون لا ننازعكم في اصطلاحكم على أن الخير المحض ما هو أوان الخير المحض ممن هو وإن النظام في العالم متوجه إلى كمال في الوجود وإنما النزاع بيننا في الخيرات التي تتعلق بأفعال العباد وإكسابهم مثل الاعتقادات الفاسدة والجهالات الباطلة والأخلاق الردية والأفعال القبيحة أهي حاصلة بإرادتنا دون إرادة الباري أم هي مرادة له عز وجل وما سوى ذلك من الصور القبيحة والحيوانات المؤذية والآفات السماوية والعاهات الأرضية وما يتبعها من الهموم والغموم والآلام والأوجاع فلا نزاع فيها أهي خيرات أم شرور ولا نقول هي خيرات ومصالح وتحت كل منها شر ومع كل بلاء ومحنة لطف وفي كل فتنة وآفة صلاح ولكل حيوان يؤذي خاصية ومودع فيكل جسم من الأجسام منفعة ومضرة وكل مضرة فبالنسبة إلى شيء آخر منفعة لكنا نلزمكم أمراً كلياً فإن عندكم الوجود كله بما فيه من الروحاني والجسماني صادر عن الأول على الترتيب المذكور صدور اللوازم عن الشيء وما كان على سبيل اللوازم فهو بالقصد الثاني أشبه منه بالقصد الأول فما الفرق بين الشرور الواقعة في الكائنات وكونها مقتضية بالعرض وبين أصل الكون والكائنات وحصولها على سبيل اللزوم فليس إذاً في الوجود شيء هو مقتضى بالذات حتى يكون شيء آخر هو مقتضى بالعرض وما ذكرتموه من حد الخير أنه يتشوقه الكلف هو الخير المحض وهو المراد لا المريد وما سواه فليس بخير ولا مراد إذ لا يتشوقه الباري تعالى فلم يرده ويرجع الكلام إلى شبه الطامات وقولكم أنه إذا علم النظام وأبدعه فقد أراده فجعلتم الإرادة مركبة من سلب وإضافة أما السلب فمن جهة أنه عالمأي غير محتجب عن ذاته بذاته وأما الإضافة فمن جهة أنه مبدأ النظام الخير والنظام في الوجود تابع ولازم لكونه عالماً والشر في الوجود لازم وتبع للنظام فما الفرق بين لازم ولازم وعندكم الجزئيات معلومة تتبع الكليات والكليات معلومة تبعاً لعلمه وهي معلومة على منهاج كونها معلومة فالشر والقبائح يجب أن تكون مرادة على منهاج كونها معلومة وقولكم الشر المحض ليس بموجود أصلاً فإن الوجود اشتمل على الخير أو

هو خير كله. فنقول أثبتم ترتيباً في الوجود حتى قضيتم بأن الوجود في بعض الموجودات أولو أولى وفي بعضها لا أول ولا أولى فهلا أثبتم فيه تضاداً أيضاً حتى تحكموا بأن الوجود في بعض الموجودات خير كله وفي بعضها شر كله وقد سمعتم من أصحاب الشرائع إثبات الملائكة الروحانيين وذلك خير كله وإثبات الشياطين وهذا شر كله وأصحاب الأصلين النور والظلمة يقرون عليكم السلام للإلزام وأصحاب الكلام يلزمونكم إثبات موجودات العالم غير مستندة إلى الموجد كأنها وقعت اتفاقاً لا قصداً أو حدثت فلتة لا إرادة واختياراً فإن كانت لا مستند لها فهي مخلوقة لا خالق لها وإن كان مستندها خيراً محضاً فكيف يصدر الشر من الخير وإن كان مستندها شراً محضاً فالشر المحض لا وجود له عندكم فما الجواب وكيف الخروج عن عهدة الخطاب.

ونقول نرى العالم الجسماني مملوءاً بالبلايا والمحن والزرايا والفتن ومشحوناً بالآفات والعاهات والطوارق والحسرات ومتموجاً بالجهالات وفاسد الاعتقادات وأكثر الخلق على الأخلاق الذميمة والخصال اللئيمة واستيلاء القوة الشهوية والغضبية على العقلية حتى لا تكاد تجد في قرن من القرون إلا واحداً يقول بالحكمة الإلهية التيهي التشبه بالإله عندكم أو فرقة يسيرة ترتسم بالمراسيم الشرعية التي هي امتثال الأوامر الإلهية عندنا بل أكثرهم "اصُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَا {البقرة:171} اوَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَا {الأعراف:102} اقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُا {سبأ:13} "فكيف يستمر لكم معاشر الفلاسفة أن البشر في العالم بمطلقه لا يوجد وبأكثره لا يتحقق وقد صادفتم الوجود على خلاف ما قررتم فاعتبروا النفوس الإنسانية والغالب على أحوالها من العلم والجهل وعلى أخلاقها من الحسن والقبيح وعلى أقوالها من الصدق والكذب وعلى أفعالها من الشر والخير تعلمون أن الشر في العالم الجسماني أغلب وأكثر خصوصاً في النفوس الإنسانية وبالجملة فحيثما وجدنا الفطرة والتقدير الإلهي غالباً على الاختيار والاكتساب البشري كان الغالب هو الخير والصلاح وحيث ما وجدنا الاختيار والاكتساب غالبين كان الغالب هو الشر والفساد فعاد الأمر إلى أن لا شر في الأفعال الإلهية فإن وجد فيها شرف بالإضافة إلى شيء دون شيء وإنما

يدخل الشر في الأفعال الإنسانية الاختيارية وهي أيضاً من حيث أنها تستند إلى إرادة الباري سبحانه خير ومن حيث أنها تستند إلى اكتساب العبد تكتسب اسم الشر غير أن الشرائع قد وردت بإثبات الشياطين وإثبات رأسهم إبليس اللعين وليس يمكن إنكار ذلك بعد ثبوت الصدق في أقوالهم وأخبارهم بالبينات الواضحة والمعجزات الباهرة وقد اعترف بوجودها قدماء الحكماء قالوا ما من شيء جزى في العالم إلا ويتحقق له في عالم آخر آمر كليف بالحرارة الجزية استدل على نار كلية وبالعقل الجزي يستدل على عقل كلي وكذلك سائر الأمور فبالشر الجزي في العالم يستدل على شر كلي وكذلك أثبت المجوس وأصحاب الاثنين للعالم أصلين هما منبع الخير والشر والنفع والضرر وهما النور والظلمة كما سبق ذكر مذاهبهم وقد استوفيناها في كتابنا الموسوم بالملل والنحل وبالجملة الفلاسفة منازعون في ثلاثة أحوال أولها نفي محض موجود هو أصل الشر بالذات لا بالعرض والثاني كون الخير في النوع الإنساني أكثر وأغلب والثالث إثبات موجودات لا مستند لها على طريق الإيجاد بالذات بالقصد الأول وما لم تثبت هذه الأصول لم يتم لهم ما ذكروه والله أعلم وأحكم. القول في الكلام حصرناه في ثلث قواعد أحديها إثبات كون الباري تعالى متكلماً بكلام أزلي والثانية في أن كلامه واحد والثالثة في حقيقة الكلام شاهداً وفي أحكامه.

12. **القاعدة الثانية عشر:** في كون الباري متكلماً بكلام أزلي ولما لم نجد في الملة الإسلامية من يخالفنا في كون الباري تعالى متكلماً بكلام قدمنا هذه المسألة وإن جرت العادة بتقديم المسألة الأخيرة ولم يخالفنا في ذلك إلا الفلاسفة والصابية ومنكرو النبوات وطرق متكلمي الإسلام تختلف.فطريق الأشعرية أن قالوا دل العقل على كون الباري تعالى حياً والحي يصح منه أن يتكلم ويأمر وينهي كما يصح منه أن يعلم ويقدر ويريد ويسمع ويبصر فلو لم يتصف بالكلام أدى إلى أن يكون متصفاً بضده وهو الخرس والعي والحصر وهي نقائص ويتعالى عنها.

والذي يحقق هذه الطريقة قولهم قد ثبت بدليل العقل أنه ملك مطاع ومن حكم الملك أن يكون منه أمر ونهي كما دل تردد الخلق في صنوف التغايير والحوادث والجائزات على كون الباري تعالى قادراً عالماً دل تردد الخلق في صنوف الأمر والنهي على أمر الباري ونهيه وكما جرى فيملكه تقديره جرى على عباده تكليفه وكما تصرف في الموجودات الجبرية جبراً وقهراً تصرف في الموجودات الاختيارية تكليفاً وتعريفاً .وقد سلك الأستاذ أبو إسحاقالاسفرائيني رحمه الله منهاجاً آخر فقال دلت الأفعال بإتقانها وإحكامها على أنه تعالى عالم ويستحيل أن يعلم شيئاً ولا يخبر عنه فإن الخبر والعلم يتلازمان فلا يتصور وجود أحدهما دون الثاني ومن لا خبر عنده عن معلومه لا يمكنه أن يخبر غيره عنه ومن المعلوم أن الباري يصح منه التكليف والتعريف والإخبار والتنبيه والإرشاد والتعليم فوجب أن يكون له كلام وقول يكلف ويعرف ويخبر وينبه بذلك فإذاً ثبتت هذه الدلائل كونه متكلماً.

فنقول إما أن يقال هو متكلم لنفسه أو متكلم بكلام ثم إن كان متكلماً بكلام فإما أن يكون كلامه قديماً أو حادثاً وإن كان حادثاً فإما أن يحدث في ذاته أو في محل أو لا في محل ولا قائل بكونه متكلماً لنفسه من المعتزلة وغيرهم إذ لو كان يعم تعقله أزلاً وأبداً ولا قائل بكلام يخلقه لا في محل لأنفي نفي المحل نفي الاختصاص وفيه إبطال التفرقة بين ما يقوم بنفسه وبين ما لا يقوم بنفسه ومن قال هو متكلم بكلام يحدثه في ذاته كما صارت إليه الكرامية فقد سبق الرد عليهم ومن قال هو متكلم بكلام يخلقه في محل كما صار إليه المعتزلة فقد خالف قضية العقل فإن الكلام لو قام بمحل لكان المحل متصفاً به دون غيره من الفاعل وغيره كما لو تحرك متحرك بحركة يخلقها الله لم يرجع أخص وصفها إلى الفاعل وكذلك سائر الأعراض فبقي أنه متكلم بكلام قديم أزلي يختص به قياماً ووصفاً وذلك ما أثبتناه.

قالت الفلاسفة والصائية قولهم الحي يصح منه الاتصاف بالكلام لأنه لو لم يتصف به لاتصف بضده وكثيراً يطردون هذا الدليل في سائر الصفات وهي

دعوى مجردة لا برهان عليها إلا الاسترواح إلى الشاهد ونحن نورد عليكم نقضاً لهذه القاعدة حتى يتبين أن اعتذاركم عن النقض اعتذارنا عن هذه الدعوى وذلك أن الحي يصح منه الاتصاف بالحواس الخمس ثم الثلث منها كالشم والذوق واللمس يصح في الشاهد ويصح وصفه بها والاتصاف بها كما يصح منه الاتصاف بالسمع والبصر والكلام ثم لم يجز طرد ذلك كله في الغائب ولا يقال أنه لو لم يتصف بها كان موصوفاً بضدها بل يجب أن يقال يتعالى الحق عنها وعن أضدادها كذلك قولنا في السمع والبصر والكلام واعتذاركم أن اتصال الأجرام بتلك الحواس شرط في الشاهد كذلك اعتذارنا أن البنية واتصال الأجرام واصطكاكها شرط في الشاهد فلا يجوز أن يوصف الحي بها ولا بضدها جميعاً وكثيراً ما يكون من الصفات كمالاً في الشاهد ونقصاناً في الغائب فبقيت الحجة الأولى عرية عن البرهان وأما قولكم أن الرب تعالى ملك مطاع ذو أمر ونهي فمسلم لكنكم معاشر المتكلمين أنتم منازعون في إثبات الكلام له هو أمر ونهي على وجه يتصف به إما قياماً بذاته وإما قياماً بغيره فإنا نقول هو ملك مطاع وله أمر ونهي لا على طريق قولي بل على طريق فعلي وهو تعريف المأمور خبراً أن الفعل المأمور به واجب الإقدام عليه بأن يخلق له معرفة ضرورية أن الأمر كذلك إما أن يتكلم بكلام يخلقه في محل أو يتكلم أزلاً وأبداً بكلام يسمع في حال ولا يسمع في حال فهو من أمحل المحال وهذا لأن تصريفه تعالى جواهر الخلائق بالفعل على وجه ينقاد له طوعاً وكرهاً لما خلقه لهو قدره فيه نازلاً منزلة القول ألستم تقرون في كتابكم "ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ {فصّلت:11}" ثم ذلك ليس خطاباً قولياً بل تصريفاً وتسخيراً بحيث لو عبر عن تلك الحالة من التصريف والانقياد كان ذلك أمراً بالإتيان وجواباً بالطاعة لا بالعصيان وعلى ذلك المنهاج سيرة العباد في البلاد وتيسيره السير فيها حالة لو عبر عنها بالقول لكان خطاباً لهم "سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ {سبأ:18}" وكذلك كل موجود أبدعه الباري تعالى بلا زمان وبلا مادة ولا آلة بحيث لو عبر عن حال الإيجاد والإبداع كان ذلك أمراً بالتكون كما قال "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ {النحل:40}" وإلا فالخطاب القولي مستحيل أن يتوجه إلى

العدم وهذا في المبدأ كذلك نقول في حال الكمال أعني كمال حال الإنسان من النبوة والرسالة أو كمال حال الملائكة من الروح والواسطة فهو يصلون إلى حال في النفوس الشريفة والمناسبات اللطيفة بين الأرواح المجسدة المشخصة وبين الروحانيات البسيطة المجردة بحيث لو عبر عن تلك الحالة كان ذلك وحياً وتنزيلاً وخطاباً وسؤالاً وجواباً وتقريبياً وإيجاباً وقالوا أيضاً لو قدر للباري تعالى كلام فلم يخل من أحد الأمرين إما أن كان من جنس كلام البشر أو لم يكن فإن كان لم يخل أيضاً من أحد الأمرين إما أن كان من جنس الكلام اللساني أو من جنس النطق النفساني ويستحيل أن يكون كلامه مثل الكلام في اللسان فإن هذا مركب من حروف منظومة والحروف تقطيع أصوات والأصوات اصطكاك أجرام والباري سبحانه تعالى عن أن يكون جرماً أو مركباً من جرم وجسم وإن قدر كلامه يخلقه في محل لم يكن ذلك الكلام قولاً له بل فعلاً ونحن نوافقكم في التعريفات الفعلية على أن هذا التقدير يستحيل أيضاً فإن ذلك المحل إما أن يشتمل على مخارج الحروف أو لا يشتمل فإن اشتمل وجب أن يتحقق فيه حياة فيكون ذا بنية وهيئة إنسانية فيكون إنساناً فيكون الباري تعالى متكلماً بلسان بشر فيكون قد تصور بصورة البشر فيلزم أن يقال أنه يسمع بسمعه ويبصر ببصره كما نطق بلسانه ويأخذ بيده ويمشي برجله وهذا هو الحلول الذي ذهب إليه أصحابه وإن لم يشتمل على مخارج الحروف كانت أصواتاً مجردةً لا حروفاً منظومةً فلا يكون كلامه من جنس كلامنا بل الأصوات الحادثة من حفيف الشجر ودوي الماء وصوت الرعد يكون كلاماً لهو ذلك خلاف الكلام المتعارف فإن قيل أن كلامه من جنس النطق النفساني فهو باطل أيضاً فإن النطق النفسي على وجهين أحدهما ما هو مأخوذ في اللسان عربياً وعجمياً وغير ذلك إلى ما يعلم من المعلمين فيكون ذلك تقديرات حروف في الخيال وتصويرات كلمات في الوهم ويستحيل أن يكون كلامه تعالى من جنس المأخوذات والثاني ما هو مركوز في طبيعة النفس من التمييز والتفكير بحيث يعبر عنه باللسان فيكون هو مأخوذ اللسان وذلك أيضاً مستحيل لأن ذلك يقتضي ترديد الخواطر وتقليب الأفكار والابتداء من مبدأ والانتهاء إلى منتهى وذلك كله محال فثبت أنه لا يجوز أن يكون من جنس كلام البشر وما كان خارجاً عن كلام البشر

لا يجوز أن يثبت بالاستدلال على كلام البشر لأن غير الجنس لا يدل على الجنس فيخرج على هذا قولكم أن كل عالم يجد من نفسه خبراً عن معلومه فإن هذا وإن سلم في الشاهد فكيف يستمر لكم طرده في الغائب مع تسليمكم أن الخبرين لا يتماثلان إلا في اسم الخبرية وكذلك قولكم أن كل ملك مطاع يجب أن يكون صاحب أمر بالتكليف فإنه مسلم في الشاهد على ما ذكرنا غير مطرد في الغائب على المنهج الذي هو معتاد في الشاهد وهذا الإلزام ليس يختص بمسألة الكلام بل متوجه على من يجميع بين الشاهد والغائب في معنى لا يشتركان فيه جنساً ومماثلة ويكون حكمه حكم من يجمع بين قرص الشمس ومنبع الماء لا في معنى يشتركان كان فيه جنساً ومماثلةً بل بمجرد اسم العين المطلق عليهما بالاشتراك.

قال المتكلمون الطريقة المختارة عندنا في إثبات الصفات الاستدلال بالدلائل التي نجدها في الشاهد فإنا بالأحكام استدللنا على العلم وبوقوع الأفعال على القدرة والاختصاص ببعض الجائزات على الإرادة كذلك نستدل بالتكاليف على العباد ذوي العقول والاستطاعة على أن الباري تعالى آمر ناهو له الأمر والنهي والوعد على إتيان المأمور به والوعيد على فعل المنهي عنه وهذا لا يتصور من جنس الفعل وإنما يتحقق من جنس القول فيستدل بالوجوه التي في الصنائع والأفعال على انه تعالى خالق وبالوجوه التي في الشرائع والأحكام على أنه تعالى [آمر أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ] {الأعراف:54}" ووجه الاستدلال من الشرائع والأحكام أن التكليف اقتضاء وطلب المأمور به والاقتضاء قضية معقولة وراء العلم والقدرة والإرادة أما وجه المباينة بينها وبين العلم أن العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به وليس في تعلقه اقتضاء المعلوم بل هو تبيين وانكشاف ومن خاصيته أن يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل والاقتضاء والأمر لا يتعلق بالواجب والمستحيل وأما وجهم باينته للقدرة أن القدرة صالحة للإيجاد فقط وإنما تتعلق بالممكن ويستوي في تعلقه كل ممكن في ذاته والاقتضاء والأمر والنهي لا يتعلق بكل ممكن ليحصل وجوده وأما وجهم باينته الإرادة أن الإرادة صالحة للتخصيص ببعض الجائزات فقط وإنما تتعلق بالمتجدد من جملة الممكن ويستوي في تعلقه كل متجدد متخصص والاقتضاء والطلب يختلف من جهة تحدده وقد بينا أن من الأشياء ما يراد ولا يؤمر

به ومنها ما يؤمر به ولا يراد بل الإرادة من حيث الحقيقة لا تتعلق إلا بفعل المريد والأمر والاقتضاء لا يتعلق من حيث الحقيقة إلا بفعل الغير فكيف تتحدان حقيقة وخاصية فثبت أن مدلول التكاليف من حيث الحدود والأحكام قضية وراء العلم والقدرة والإرادة وذلك ما عبرنا عنه بالقول والكلام وعبر التنزيل عنه بالأمر والخطاب ومن وجه آخر نقول الحركات الاختيارية التي اختصت بتصرفات الإنسان ثلث حركة فكرية وهي من تصرفات عقله وفكره وحركة قولية وهي من تصرفات نفسه ولسانه وحركة فعلية وهي من تصرفات بدنه والقوى البدنية وما من حركة من هذه الحركات إلا والله فيها حكم بالأمر والنهي فإن الفكرية تشتمل على حجة وشبهة وصواب وخطأ وحق وباطل والقولية تشتمل على صدق وكذب وإقرار وإنكار وحكمة وسفه والفعلية تشتمل على خير وشر وطاعة ومعصية وصلاح وفساد وقد قام الدليل على أن الباري تعالى حكم عدل وله حكم وقضية في كل حركة من هذه الحركات وذلك الحكم إما أن يكون فعلاً من الأفعال وإما أن يكون قولاً من الأقوال واستحال أن يكون فعلاً يفعله فإن كل فعل فهو مسبوق بحكمه بل ذلك الفعل دليل على حكمه وحكمه مدلول فعله وكما أن الحركات الضرورية دلت باختصاصها ببعض الجائزات دون البعض على علمه وإرادته وقدرته كذلك الحركات الاختيارية دلت باختصاصها ببعض الأحكام دون البعض على حكمه وأمره وقضيته وقولكم أن التصريف بالفعل نازل منزلة التكليف بالقول مسلم فيما يرجع إلى أفعال غير اختيارية للإنسان لكن الأفعال الاختيارية لما استدعت ممن له الخلق والأمر حكماً واقتضاء وطلباً فكل فعل وتصريف من الخالق يدل على حكمه واقتضائه وذلك بعينه هو غرضنا ومرادنا.

فنقول ذلك الفعل من وجه إحكامه دل على علم الفاعل ومن وجه وقوعه دل على قدرته ومن وجه اختصاصه دل على إرادته ومن وجه تردده بين الجواز والحظر والإباحة دل على أن للباري تعالى فيها حكماً وقضية ثم ذلك الحكم قد يكون أمراً وقد يكون نهياً وقد يكون إباحة فقد سلمتم المسألة من حيث منعتموها. فنقول إثبات الكلام والأمر والنهي يبنى على جواز انبعاث الرسل فإن من أحال كونه متكلماً يلزمه أن ينكر كونه مرسلاً رسولاً ومن جوز على الله تعالى أن يبعث رسولاً

فذلك الرسول يبلغ رسالات الله لا محالة ورسالاته أوامره ونواهيه وحملها على فعل يفعله في محل بحيث يفهم من ذلك الفعل أنه يريد من المكلف فعلاً ويكره فعلاً تسليم المسألة فإن تلك الإرادة التي تتعلق بفعل الغير حتى يفعله إرادة تضمنت اقتضاءً وحكماً وإلا كانت تمنياً وتشهياً وذلك الذي يسمى أمراً ونهياً وسميتموه إرادة وكراهية فإذاً مدلول ذلك الفعل الذي أشاروا إليه هو الذي نسميه الشرع كلاماً وأمراً ونهياً وعلى منهاج الحكم الفلسفية إذاً انتهى الإبداع والخلق إلى غاية تهيأت الأمزجة المعتدلة لقبول النفس الناطقة التي تفكر بالروية وتتصرف بالاختيار وكان من المختارين بهذه النفس على روية الحق والصواب بالاختيار الأفضل والاجتناب عن الأرذل ومنهم من يتوانى ويكسل حتى يبطل ذلك الاستعداد ويستعمله في جانب الباطل والخطأ واختيار الأرذل والاجتناب عن الأفضل وجب أن يكون من عند الحكيم حكم على هذه النفس الناطقة وهي ملتبسة في هذا البدن الجسماني وحكم عليها وهي مفارقة له فذلك الحكم الأول هو الذي نعني به بأنه أمر ونهي وهذا الحكم الثاني هو الذي نعني به أنه وعد ووعيد ومن نفى هذا الحكم فقد نفى كونه ملكاً مالكاً لملكه فيكون له خلق ولا يكون له أمر ويكون فيجانب المخلوق كله جبراً ولا يكون اختياراً ثم يلزم أن تكون النفوس الناطقة كائنة فاسدة لا معاد لها ولا كمال ولا جزاء على أفعالها ولا ثواب وذلك يبطل قضية الحكمة ونحن نرى من النفوس الحيوانية ما لا يتفاهم بعضها من بعض إلا بإحدى من الحواس الأربع وهي اللمس والذوق والشم والبصر ومنها ما يتفاهم بها وبالسمع أيضاً ثم منها ما يكون له مجرد الصوت من غير لحن ومنها ما يكون له معصوته لحن ثم من أصحاب الألحان ما يكون من ذوات الحروف المقطعة ومنها ما لا يكون إلى أن يبلغ الأمر والحال إلى ترصيع الكلمات من الحروف وترتيب الحروف في الكلمات فيكون ذلك دلالة على ما في النفوس الناطقة وليس كل مرتبة من هذه المراتب من جنس المرتبة التي قبلها لكنها كمالات النفوس بعد كمالات إلى أن تبلغ إلى النفس الناطقة الإنسانية في حدس منها أن مرتبتها لما كانت فوق مرتبة سائر النفوس دل ذلك على أن مرتبة النفوس الروحانية والأرواح الملكية فوق مرتبة هذه النفوس في التفاهم وكما لا تكون المرتبة التي للناطقة من جنس المرتبة التي للطير

والبهائم كذلك لا تكون المرتبة التي للملائكة الروحانية من جنس المرتبة التي لنا بل تكون أشرف وألطف غير أنا بهذا الجنس استدللنا على ذلك النوع كما استدللنا بنوع من الحدس في الأمور الغائبة على نوع من الحدس في أمور الغيب إلى أن يصل الكمال إلى حد من الخليقة فيقف الترتيب في المراتب فيستدل بذلك على أن أمر من له الخلق والأمر فوق الأوامر النطقية الإنسانية والفكر العقلية وأنه بوحدته فكر في معنى كل كلام ونطق وخبر واستخبار وأمر ونهي ووعد ووعيد وإن سمعاً يسمع كلامه فوق كل سمع هو مفطور للحرف والصوت كما أن سمعاً يسمع الحروف والصوت فوق سمع هو مجبول بمجرد الصوت فنحن إذا لم نستدل بجنس على جنس بل بجنس على ما هو فوق الجنس فبطل استرواحهم إلى التقسيم الذي ذكروه.

ثم نقول آنفاً ألستم تقولون أن واجب الوجود من حيث يعطي العقل في المعقول عاقل ومن حيث يعطي البدء في المبدأ قادر ومن حيث يعطي النظام على أتم وجوه الكم المريد فهلا قلتم أنه من حيث يعطي النطق الروحاني للمفارقات والنطق النفساني لذوات القوالب آمر متكلم ثم هلا حملتم كلامه وأمره على ما حملتم علمه وقدرته وإرادته فيصير التنازع واحداً بيننا ويرجع الأمر إلى مسألة الصفات فما الذي عدا مما بدا وكيف اشتملت مسألة الكلام على محال لم تشتمل عليه مسألة العلم والقدرة عندكم. قالت المعتزلة نحن نوافقكم على أن الباري تعالى متكلم لكن حقيقة المتكلم منفعل الكلام فهو فاعل الكلام في محل بحيث يسمع ويعلم أنه كلامه ضرورة لأنه لو كان المتكلم من قام به الكلام كما ذهبتم إليه وجب أن يكون كلامه إما قديماً وإما حادثاً وإن كان قديماً ففيه إثبات القديمين ويرجع القول إلى مسألة الصفات ومما يختص بهذه المسألة من الاستحالة أنه لو كان قديماً وهو أمر ونهي لزم أن يكون كلاماً مع نفسه من غير مأمور ولا منهي ومن المحال الذي لا يتمارى فيه أن القول بأنا أرسلنا نوحاً إلى قومه ولا نوح ولا قومه إخبار عما ليس كما هو فهو مع استحالته كذب ومع كذبه محال وقوله اخلع نعليك لموسى ولا موسى ولا طور ولا الوادي المقدس طوى خطاب المعدوم والمعدوم كيف يخاطب وكذلك جميع ما في القرآن من الأوامر والنواهي والأخبار فوجب أن يكون الكلام

يحدث عند حدوث المخاطب في الوقت الذي يصل الخطاب إليه فيكون الكلام حادثاً ثم إما أن يحدث في ذاته كما صارت إليه الكرامية فيكون محلاً للحوادث وذلك باطل وإما أن يحدث لا في محل أو في محل ولا بد من محل فإنه حرف والحرف تقطيع صوت والصوت في الجسم متصور فتعين أنه في جسم. قالت الأشعرية بنيتم مذهبكم على قاعدتين احديهما تسليمكم كون الباري تعالى متكلماً والثانية أن حد المتكلم وحقيقته من فعل الكلام فأما الأولى فلو نازعكم الصابي والفيلسوف في كونه متكلماً فما دليلكم في ذلك عليهما وعندكم الكلام فعل الباري تعالى كسائر الأفعال ولا يرجع إليه حكم الكلام إلا أنه فاعل صانع فما الدليل على أنه متكلم أعني يوصف بمعنى يقوم بمحل آخر فما الفرق بين مذهبكم وبين مذهب من قال أنه يخلق فعلاً يفهم عند ذلك أنه تعالى يريد من العبد فعلاً أو يكرهه وإن أضيف إليه الكلام كان مجازاً كما قال تعالى خطاباً للسماء والأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين فلم يجز من حيث الحقيقة كلام هو اقتضاء وأمر وإيجاب من الله تعالى ولا تسلم وائتمار واستيجاب من السماء والأرض من حيث القول. قالوا طريقنا في إثبات كونه متكلماً هو المعجزات الدالة على صدق قول الأنبياء عليهم السلام وهم الصادقون المخبرون عن الله تعالى أنه قال كذا وأمر بكذا ونهى عن كذا. قيل لهم قد سددتم على أنفسكم هذه الطريقة بوجوه أحدها أنكم زعمتم أنه لو لم يبعث الله رسولاً كان على العاقل البالغ في عقله وجوب معرفة الله تعالى وعلى الباري تعالى وجوب ثوابه فلو لم يبعث الله رسولاً فبم كنتم تثبتون كونه متكلماً والثاني مصيركم إلى أن الكلام فعل من الأفعال فما دليلكم على أنه فعل ذلك الفعل الخاص إذ ليس كل مقدور فهو واقع بفعل الله تعالى والثالث زعمتم في الإرادة أنها مخلوقة لا في محل وفي الكلام أنه مخلوق في محل وفي الأمرين جميعاً يرجع الحكم الأخص إلى الباري تعالى فما الفرق بين البابين.ثم نقول ليس يشك العاقل أن الكلام معنى من المعاني سواء كان ذلك المعنى عبارة منظومة من حروف منظومة وأصوات مقطعة أو كان صفة نفسية ونطقاً عقلية من غير حرف وصوت وكل معنى قائم بمحل وصف المحل به لا محالة وذلك المعنى من حيث هو مخلوق مفعول ينسب إلى الفاعل ومن حيث هو معنى قام بمحل فينسب إلى المحل

فمحل المعنى موصوف به لا محالة فالذي وصف الفاعل به هو وجه حدوثه منتسباً إلى ذاته القابلة له الموصوفة به وهذان وجهان معقولان ليس يتمارى فيهما عاقل فجعلهما وجهاً واحداً حتى يكون معنى كونه فاعلاً هو معنى كونه موصوفاً به خروج عن المعقول ومكابرة العقل ولا يرتفع المعنى المعقول بالاصطلاح على أن معنى المتكلم هو الفاعل للكلام. ومما يدل على ذلك دلالة واضحة أن الكلام عند الخصم عبارة عن حروف منظومة وأصوات مقطعة ومن المعلوم الذي لا مراء فيه أن الصوت أعم من الكلام فإن كل كلام عنده صوت وليس كل صوت كلاماً ثم الصوت إذا قام به سمي المحلم صوتاً ولا يرجع حكم الصوت إلى فاعل الصوت حتى يقال الباري تعالى إذا خلق أصواتاً فيمحل هو مصوت والكلام الذي هو أخص كيف يرجع حكمه إليه حتى يقال هو متكلم بكلام يخلقه في محل بل يرجع حكم الصوت من حيث هو معنى من المعاني إلى المحل ويرجع حكم الفعل من حيث هو فعل من الأفعال إلى الفاعل كذلك الكلام الذي هو أخص منه في اعجباً بأن صار أخص صار حكمه أعم أو ليست الحركة إذا قامت بمحل سمي بها متحركاً سواء كانت الحركة ضرورية أو اختيارية ثم إذا خصصت الحركة بأن كانت أصواتاً تسمع أو حروفاً تفهم أو كلما تتعقل انقطع حكمها عن المحال وعاد ما يجب اختصاصه بالمحل إلى الفاعل الذي لا ينسب إليه إلا الأعم فعرف من هذه الوجوه أن اختصاص الكلام بالمحل الذي قام به لم يبطل ومن الدليل على ذلك أن من سمع كلاماً من الغير علم على القطع والبتات أنه المتكلم به ولا يقف معرفة ذلك على معرفة كونه فاعلاً بل ربما لا يخطر بباله كونه فاعلاً أصلاً وعن هذا انتسب إليه القول فيقال قالو يقول وهو قائل وبخطاب الأمر والنهي يخاطب قل ولا تقل ويفرق الفارق ضرورة فرقاً معقولاً بين قولهم قل وبين قولهم افعل فإن مساق قولهم قل هو بعينه مساق قوله متحرك واسكن وقم واقعد وإن كان المعنى في الموضعين مخلوقاً متكسباً بالوجهين كما عرفت ثم رجع أخص وصف الحركة إلى المحل الذي قامت به الحركة كذلك القول ينبغي أن يرجع أخص وصفه إلى المحل الذي قام به وهذا قاطع لا جواب عنه ونحرر هذا المعنى.

ونقول العرضية أعم من الكونية والكونية أعم من الحركية والحركة أعم من الصوت والصوت أعم من الحروف والحروف أعم من الكلام ثم يجب وصف المحل بكونه موصوفاً يعرض وذلك العرض بعينه كون والكون بعينه حركة والحركة بعينها صوت والصوت حرف والحرف كلام فيجب أن يوصف المحل بكونه ذا كلام ومتكلماً كما وجب وصفه بكونه ذا حركة ومتحركاً ومن جعل المعنيين معنى واحداً وسمى النسبتين نسبة واحدة كان عن المعقول خارجاً. ومما يتمسك به في دفع قولهم المتكلم من فعل الكلام أن الله تعالى لو خلق في المبرسم وبعض الممرورين أن قال بلسانه قمت وقعدت لم يخل الحال من أحد أمرين إما أن يقال يكون المتكلم بهذه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة هو خالقها وفاعلها فيلزم أن يكون الباري قائلاً قمت وقعدت وإما أن يقال المتكلم بهذه الكلمات هو صاحب البرسام دون غيره فقد بطل قولهم أن المتكلم ليس من قام به الكلام بل من فعل الكلام دون غيره. ثم إنا نلزمهم عليه عجائب أخر نشرحها هاهنا فإنه قد وقع الاتفاق على أن المعجزات من فعل الله تعالى غير مكتسبة لجنس الحيوان والبشر ثم من المعجزات ما هو نطق وقول يخلقه الله في جماد أو حيوان مثل تكليم الشاة المسمومة لا تأكل مني فإني مسمومة ومثل تسبيح الحصى في يد الرسول عليه السلام وشهادته برسالته ومثل مكالمته الضب ومثل منطق الطير وتأويب الجبال [يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ] {سبأ:10} " إلى غير ذلك مما قد استفاضت الأخبار الصحيحة بها فكل ذلك فعل الله تعالى فالمتكلم عندهم من فعل الكلام فيجب أن يكون الباري تعالى متكلماً بها إذ كان فاعلاً لها وهو محال ثم إن النجارية وافقت الأشعرية على أن الباري خالق أعمال العباد فيلزمهم أن يقولوا هو قائل بقولهم متكلم بكلامهم إذ كان فاعلاً لها. ومما نلزمهم أن القادر على الحقيقة من يكون قادراً على الضدين والكلام معنى له أضداد فإذا قالوا المتكلم من فعل الكلام يلزمهم أن يقولوا الساكت من فعل السكوت حتى لو خلق سكوتاً في محل كان ساكتاً ولو خلق أمراً فيمحل كان آمراً ولو خلق خبراً في محل كان مخبراً ثم من الأوامر ما يكون خيراً ومنه ما يكون شراً ومن الأخبار ما يكون صدقاً ومنه ما يكون كذباً فيلزمهم إضافة الكل إلى الله تعالى وهو

محال وأما ما أورده على قدم الكلام واتحاده فنفرد لهذين الإشكالين مسألتين ونتكلم عليهما بما فيه مقنع إن شاء الله تعالى لكنا نعارضهم ها هنا بما التزموه مذهباً.

فنقول من المعلوم الذي لا مرية فيه أن النطق اللساني مركب من حروف والحروف مقطعات من أصوات وما من حرف يتفوه به الإنسان وينطق به اللسان ألا ويفنى عقيب ما وجد وينعدم كما يتجدد ويعقبه حرف آخر إلى أن يصير مجموع الحرفين والثلاث وأكثر كلمة ويصير مجموع الكلمتين والثلاث وأكثر كلاماً مفهوماً مشتملاً على معنى من المعاني معلوم لولا ذلك المعنى لم يسم الحروف والكلمات كلاماً فإذا كل الحروف والكلمات محالها اللسان وكل المعاني والمفهومات محالها الجنان وبمجموع الأمرين سمي الإنسان ناطقاً ومتكلماً حتى لو وجدت الحروف اللسانية منه دون المعاني الجنانية سمي مجنوناً لا متكلماً إلا بالمجاز ولو وجدت المعاني الجنانية منه دون الألفاظ اللسانية سمي مفكراً لا متكلماً إلا بالمجاز وإن كان بين الموضعين فرق وهو كالفرق بين المؤمن بلسانه دون قلبه وبين المؤمن بقلبه دون لسانه غير أنا نسامحهم ها هنا حتى يتضح الحق من السقيم ثم نعطي كل قسم حقه.

فنقول لولا مطابقة الألفاظ اللسانية معانيها النفسانية لم يكن كلاماً أصلاً بل لولا سبق تلك المعاني في النفس على العبارات في اللسان لميمكن أن يعبر عنها ولا أن يدل عليها ويوصل إليها وهذا في حقنا ظاهر فما قولكم في حق الباري سبحانه أفيخلق حروفاً وكلمات في محل ولا دلالة لها على معان وحقائق أم لها دلالة فإن كان الأول فهو من أمحل المحال وإن كان الثاني حقاً فما مدلول تلك العبارات وأين ذلك المدلول ولا جائز أن يقال مدلولها علم الباري تعالى وعالميته فإن العلم لا اقتضاء فيه والمدلول ها هنا يجب أن يكون اقتضاءً وطلباً والعلم يتعلق بالمعلوم على ما هو به وخلاف المعلوم لا يقتضيه العلم وقد يكون من القول ما يقتضي خلاف المعلوم والعلم من حيث هو علم يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل والاقتضاء والطلب لا يتعلق بالواجب والمستحيل وكذلك الإرادة لا تصلح أن تكون مدلولة لها فإن الإرادة وإن تخيل فيها اقتضاء وطلب فلا يتخيل فيها خبر واستخبار

ووعد ووعيد وقد تحقق في العبارات هذا المعنى وكذلك القدرة لا تصلح أن تكون مدلولة لها فإنها بخاصيتها بعيدة عن الاقتضاء والطلب أعني طلب الفعل من الغير فلا بد إذا من مدلول قطعاً ويقيناً وإلا خلت العبارات عن المعاني وطاحت في إدراج الأماني كسير السواني وذلك المدلول يجب أن يختص بالقائل اختصاص وصف وصفة حتى تستقيم الدلالة وتتضح الإمارة ثم ذلك المدلول أهو واحد وحدة الموصوف أو كثير كثرة العبارات أو هو قديم قدم الموصوف أو محدث حدوث العبارات فذلك محل الاشتباه في الموضعين ومجال النظر في الطرفين وملتطم الأمواج عند التقاء البحرين.

13. **القاعدة الثالثة عشر: في أن كلام الباري واحد** ذهبت الأشعرية إلى أن كلام الباري تعالى واحد وهو مع وحدته أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد وذهبت الكرامية إلى أن الكلام بمعنى القدرة على القول معنى واحد وبمعنى القول معان كثيرة قائمة بذات الباري تعالى وهي أقوال مسموعة وكلمات محفوظة تحدث في ذاته عند قوله وتكلمه ولا يجوز عليها الفناء ولا العدم عندهم وذهبت المعتزلة إلى أن الكلام حروف منظومة وأصوات مقطعة شاهداً وغائباً لا حقيقة للكلام سوى ذلك وهي مخلوقة قائمة بمحل حادث إذا أوجدها الباري تعالى سمعت من المحل وكما وجدت فنيت وشرط أبو علي الجبائي البنية المخصوصة التي يتأتى منها مخارج الحروف شاهداً وغائباً ولم يشترط ذلك ابنه أبو هاشم في الغائب. قالت الأشعرية إذا قام الدليل على أن الكلام معنى قائم بذات الباري تعالى وكل معنى أو صفة له فهي واحدة وكل ما دل على أن علمه وقدرته وإرادته واحدة فذلك يدل على أن كلامه واحد وذلك أنه لو كان كثيراً لم يخل إما أن يكون أعداداً لا تتناهى وإما أن يكون أعداداً متناهية فإن كان أعداداً لا تتناهى فهو محال لأن ما حصره الوجود من العدد فهو متناه وإن اقتصر على عدد دون عدد فاختصاصه بالبعض دون البعض يستدعي مخصصاً والقديم لا اختصاص له والصفة الأزلية إذا كانت متعلقة وجب عموم تعلقها بجميع المتعلقات لأن نسبتها إلى الكل وإلى كل واحد نسبة واحدة فلئن تعلقت بواحدة تعلقت بالكل وإن تخلفت عن واحدة

تخلفت عن الكل وخصومنا لو وافقونا على أن الكلام في الشاهد معنى في النفس سوى العبارات القائمة باللسان وأن الكلام في الغائب معنى قائم بذات الباري تعالى سوى العبارات التي نقرؤها باللسان ونكتبها في المصاحف لوافقونا على اتحاد المعنى لكن لما كان الكلام لفظاً مشتركاً في الإطلاق لم يتوارد على محل واحد فإن ما يثبته الخصم كلاماً فالأشعرية تثبته وتوافقه على أنه كثير وأنه محدث مخلوق وما يثبته الأشعري كلاماً فالخصم ينكره أصلاً فكيف يصح منه كلامه في وحدته وكونه أزلياً قديماً ولكن ليس يتكلم الخصم في هذه المسألة إلا على سبيل الإلزام وإيراد الإشكال.

قالت المعتزلة لو كان كلامه تعالى واحداً لاستحال أن يكون مع وحدته أمراً ونهياً وخبراً واستخبار ووعداً ووعيداً فإن هذه حقائق مختلفة وخصائص متباينة ومن المحال اشتمال شيء واحد له حقيقة واحدة على خواص مختلفة نعم يجوز أن يكون معنى واحد يشمل معاني مختلفة كالجنس والنوع فإن الحيوانية معنى واحد يشمل معاني مختلفة وكذلك الإنسانية تشمل أشخاصاً مختلفة لكن لا يتصور وجود المعنى الجنسي إلا في الذهن ويستحيل أن يتحقق في الوجود شيء واحد هو أشياء مختلفة وحقيقة واحدة هي بعينها حقائق مختلفة حتى تكون حقيقة واحدة علماً وقدرة وإرادة وسواداً وحركة فإن ذلك يرفع الحقائق ويؤدي إلى السفسطة فنسبة الأمر والنهي والخبر والاستخبار والوعد والوعيد وهي حقائق مختلفة إلى الكلام كنسبة العلم والقدرة والإرادة والسواد والحركة وهي حقائق مختلفة إلى شيء واحد وذلك محال وإذا كان لكل واحد من أقسام الكلام حقيقة خاصة فليكن لكل واحد منهما صفة خاصة وإن قلتم أن الكلام اسم جنس يشمل أنواعاً صحيح غير أن الجنس لا يتحقق له وجود ما لم يتنوع بفصل يميز نوعاً عن نوع والنوع لا يتحقق له وجود ما لم يتشخص بعارض يميز شخصاً عن شخص وذلك كالعرض المطلق من حيث هو عرض لا يتحقق له وجود ما لم يتنوع بكونه لوناً واللون لا يتحقق له وجود ما لم يتعين بكونه سواداً معيناً وإلا فالعرض ليس له ذات على انفراده قائم بجوهر ثم يكون هو بعينه علماً وقدرة ولوناً وسواداً وطعماً وأنتم أثبتم الكلام قائماً بذات الباري تعالى على هذا المنهاج أنه حقيقة واحدة هي

بعينها أمر ونهي وخبر واستخبار وذلك محال. قالت الأشعرية حكي عن بعض متقدمي أصحابنا أنه أثبت لله خمس كلمات هي خمس صفات الخبر والاستخبار والأمر والنهي والنداء فإن سلكنا هذا المسلكان دفع السؤال وارتفع الإشكال لكن المشهور من مذهب أبي الحسن أن الكلام صفة واحدة لها خاصية واحدة ولخصوص وصفها حد خاص وكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً خصائص أو لوازم تلك الصفة كما أن علمه تعالى صفة واحدة تختلف معلوماتها وعي هي مختلفة في أنفسها فيكون علماً بالقديم والحادث والوجود والعدم وأجناس المحدثات وكما لا يجب تعدد العلم بعدد المعلومات كذلك لا يجب تعدد الكلام بعدد المتعلقات وكون الكلام أمراً ونهياً أوصاف الكلام لا أقسام الكلام كما أن كون الجوهر قائماً بذاته قابلاً للعرض متحيزاً ذا مساحة وحجم أوصاف نفسية للجوهر وإن كانت معانيها مختلفة كذلك كون الكلام أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً أوصاف نفسية للكلام وأن كانت معانيها مختلفة وليس اشتمال معنى الكلام على هذه المعاني كانقسام العرض إلى أصنافه المختلفة وانقسام الحيوان إلى أنواعه المتمايزة فأقسام الشيء غير وأوصاف الشيء غير وكل ما في الشاهد للكلام من الأقسام فهو في الغائب للكلام أوصاف والذي يحقق ذلك أن المعنى قد يكون واحداً في ذاته ويكون له أوصاف هي اعتبارات عقلية ثم الاعتبارات العقلية قد تكون من جهة النسب والإضافات وقد تكون من جهة الموانع واللواحق أليست الإرادة قد تسمى رضى إذا كان فعل الغير واقعاً على نهج الصواب وقد تسمى هي بعينها سخطاً إذا كان الفعل على غير الصواب كذلك يسمى أمراً إذا تعلق بالمأمور به ويسمى نهياً إذا تعلق بالمنهي عنه وهو في ذاته واحد وتختلف أساميه من جهة متعلقاته حتى قيل أن الكلام بحقيقته خبر عن المعلوم وكل عالم يجد من نفسه خبراً عن معلومه ضرورة فإن تعلق بالشيء الذي وجب فعله سمي أمراً وإذا تعلق بالشيء الذي حرم فعله سمي نهياً وإن تعلق بشيء ليس فيه اقتضاء وطلب سمي خبراً واستخباراً فهذه أسامي الكلام من جهة متعلقاته كأسامي الريت عالى من جهة أفعاله. ثم نقول ليس بيد الخصم في هذه المسألة إلا مجرد الإلزام على مذهب من قال بوحدة الكلام وإلا فمن أنكر أصل الكلام النفسي كيف يسمع منه القول في الوحدة ولكن العجب من هذا الملزم أنه

التزم ما هو أمحل المحال في وحدة الحال التي هي مصححة الأحوال فإنه قال عالمية الباري سبحانه وقادريته حال وله حال توجب كونه عالماً قادراً فقد أثبت حالاً لها خصوصية العلم والقدرة وهي واحدة في نفسها وراء الذات فكيف يستبعد ممن يثبت كلاماً هو أمر ونهي وخبر وهو في نفسه واحد مختلف الاعتبار والفلاسفة الذين هم أشد إنكاراً للكلام الأزلي ووحدته أثبتوا عقلاً واحداً في ذاته ووجوده وتفيض منه صور لا تتناهى مختلفة ربما تختلف أساميه باختلاف الصور والفيض عندهم كالتعلق عند المتكلم والعقل الأول كالكلام في وحدته واختلاف الكلام بالأمر والنهي كاختلاف الفيض بالصور.وأوضح من ذلك مذهبهم في المبدأ الأول لا يتكثر بتكثر الموجودات اللازمة والصفات والأسماء إما إضافة وإما سلب وإما مركبة من إضافة وسلب فهلا قالوا في الكلام كذلك وهلا أثبتوا كلاماً أزلياً على منهاج إثباتهم له عناية أزلية حتى يكون هو المبدأ وإليه الرجعى تكليفاً على أفعال عباده فيكون له الخلق في الأول والأمر في الثاني ويرجع الكل إليه "[وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الأَمْرُ كُلُّهُ] {هود:123} [لِلّهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ] {الرُّوم:4} لله الأمر من قبل ومن بعد وإليه يرجع الأمر كله".

قالت المعتزلة إثبات صفات نفسية لذات واحدة غير مستحيل لكن إثبات خواص مختلفة وصفات متضادة لشيء واحد هو المستحيل ومن المعلوم أن الأمر والنهي يتضادان ولهما خاصيتان مختلفتان فإثبات ذلك لكلام واحد محال ونحن لا ننكر اختلاف الأسامي لشيء واحد لاختلاف الوجوه والاعتبارات لكنا ننكر اختلاف الخواص المتباينة لشي واحد ولا نشك أن كون الكلام أمراً ونهياً ليس من جملة النسب والإضافات فإن الصفات الإضافية تتحقق عند الإضافة ولا يتحقق عند رفع الإضافة ويتطرق إليها التبدل والتغير وليسكون الكلام أمراً ونهياً مما يتحقق عند الإضافة بل هما من أخص أوصاف الكلام سواء لاحظنا جانب المتعلق أو لم نلاحظ وكذلك لو رفعنا المتعلق عن الوهم لم يخرج الكلام عن كونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً والعلم بالقديم والحادث علم بالشيء على ما هو به وهو صفة صالحة لدركما يعرض عليه سواء كان قديماً أو حادثاً وجوداً أو عدماً والذي يوازيه في تعلقه تعلق الأمر بمأمور معين وتعلقه بمأمور آخر فاختلاف المأمورين

كاختلاف المعلومين ثم اختلاف المعلومين لا يستدعي اختلاف العلمين كذلك اختلاف المأمورين لا يستدعي ولا يستدعي اختلاف الأمرين لكن كلاماً هو في نفسه أمر وهو في نفسه نهي اختلاف وصفين متضادين لشيء واحد وهو محال ونظيره العرض في شموله أقسام الأعراض المختلفة الخواص إذ يستحيل أن يكون للعرض ذات محققة على حيالها وهي في ذواته اعلم وقدرة وحياة ولون وكون وقولكم أن الكلام مختلف الأوصاف لا مختلف الأقسام غير صحيح بل الأمر والنهي والخبر والاستخبار أقسام الكلام والكلام منقسم إلى ذلك إذ كل قسم ممتاز بخاصيته وحقيقته عن القسم الآخر واسم الكلام كالجنس لهالاك الموصوف بها ومن أمحل ما ذكرتموه قولكم ما هو أقسام في الشاهد فهو أوصاف في الغائب والحقائق كيف تتبدل والمعقولات كيف تتفاوت وهل ذلك إلا رفع الحقائق وحسم الطرائق. وأما إلزام الحال فالجواب عنه أن المصحح للمختلفات المتضادات لشيء واحد غير وثبوت المختلفات المتضادات لشيء واحد غير فإن الحياة مصححة للعلم والجهل والقدرة والعجز والإرادة والكراهة إلى غير ذلك من المعاني التي يشترط في ثبوتها الحياة ولا يلزم ذلك ثبوت المختلفات المتضادات لحي واحد ونحن إذا أثبتنا حالاً فهي مصححة أو في حكم المصحح ولم نثبت مختلفات متضادة لشيء واحد فهذا هو الفرق. وربما يجيب المتفلسف عن إلزام الفيض المختلف عن العقل الواحد فيقول أنا أقول كما أن العقل واحد ففيض العقل أيضاً واحد لكن القوابل والحوامل تختلف فيختلف الفيضب اختلاف المفيض كالشمس إذا أشرقت على زجاجات مختلفة الألوان أعطت كل زجاجة لوناً خاصاً لائقاً بلونها القابل فتعدد الصور واختلافها إنما حصل من جانب المفيض لا من جانب الفائض وأنتم أثبتم كلاماً واحداً وهو في نفسه أمر ونهي وخبر واستخبار فتعدد الخواص واختلافها فيه إن ما حصل من جانب المتعلَق لا من جانب المتعلِق فلم تستقم التسوية بين البابين بالتعلق والفيض. وأما كلامنا في المبدأ ووجوب الصفات له فأبعد في باب التنزيه عن الكثرة وأعلى في منهاج التقديس عن اختلاف الخواص له والصفات كلها راجعة إلى ذات واحدة هي واجبة الوجود بذاتها ووجودها مستند الموجودات كلها من غير أن يثبت له منها كمال أو يحدث له صفة وهو تعالى بكمال جلاله عديم الاسم والصفة من حيث ذاته

وإنما يقال له اسم وصفة من حيث آثاره فقط وآثاره فاعليته الصادرة عنه لامعاً بل على ترتيب الأول والثاني من غير أن يحدث كمال في ذاته لم يكن أو يستكمل من حادث كمالاً كان جل جلاله بذاته وتقدست أسماؤه لصفاته. قالت الأشعرية نحن لا نثبت الحقائق المختلفة والخواص المتباينة لكلام واحد إنما يلزمنا التضاد بين أمرين يتقابلان من كل وجه فيتضادان فأما إذا لم يتقابلا بل اختلفت المتعلقات واختلفت الوجوه فلا يبعد اجتماعهما في حقيقة واحدة ونحن لو قلنا الأمر بالشيء والنهي عن ضده أو الأمر بالشيء والنهي عن شيء آخر أو أمر شخص واحد بشيء ونهي شخص آخر عن ذلك الشيء لا يستحيل وكذلك إذا اختلف الزمان والمكان والوجه والاعتبار لم يحصل التضاد فلم يلزم الاستحالة وهذا إن ألزم علينا التضاد وإن ألزم علينا الاختلاف بين الحقيقتين دون التضاد فالجواب عنه أن اجتماع مثل ذلك في شيء واحد من وجوه مختلفة غير مستحيل فإن الجوهر يوصف بأنه متحيز وقابل للأعراض وذو حجم ومساحة ونهاية وهي صفات وأحوال ووجوه واعتبارات مختلفة وما استحال اجتماعها في حقيقة الجوهرية وقد قدمنا الفرق بين الأقسام وبين الأوصاف وقولهم أن كون الكلام أمراً ونهياً وخبراً أقسام الكلام إذ يقال الكلام ينقسم إلى كذا أو إلى كذا وكل قسم إنما يتميز عن قسم بأخص وصفه في قول صحيح في الكلام شاهداً فإن الكلام القولي في اللسان أو النطق النفساني في الذهن من جملة الأعراض التي يستحيل بقاؤها ولا تتحد ذاته وتتعدد جهاته فتعدد الكلام بتعدد المتعلقات فصارت تلك الجهات أقساماً وانفصل كل قسم عن قسم بأخص وصف له بعد الاشتراك في حقيقة الكلامية كالعلوم المختلفة إذا تعلقت بمعلومات مختلفة كانت أقساماً مختلفة وامتاز كل علم عن قسمه بأخص وصفه بعد الاشتراك في حقيقة العلمية ثم إذا خصص الكلام بعلم قديم أو عالمية أزلية لم يلزم اتحاد الخصائص في ذات واحدة بل العلم الأزلي في معنى علوم مختلفة نائباً مناب الكل من غير أن تتكثر ذاته أو تختلف خواصه وكذلك الكلام الأزلي في حكم الأمر والنهي والخبر والاستخبار نائباً مناب الكل من غير أن تتكثر ذاته أو تختلف خواصه وهذا معنى قولنا الأقسام في الكلام الشاهد كالأوصاف في الكلام الغائب ثم بم تنكرون على من يقول الكلام معنى واحد حقيقته الخبر عن

المعلوم ثم التعبير عن ذلك المعنى إذا كان المعلوم محكوماً فعله بالأمر أو محكوماً تركه بالنهي وإن كانفي وقت قد وجد المعلوم وانقضى كان التعبير عنه عما كان وإن كان في وقت لم يوجد المعلوم بعد وسيوجد كان التعبير عنه عما سيكون فالأقسام المذكورة ترجع إلى التعبيرات بحسب الوجوه والاعتبارات وإلا فالكلام الأزلي واحد لا كثرة فيه فاختلاف الخواص وتضاد المعاني فكان قبل خلق آدم التعبير عن معلوم الخلافة في ثاني الحال "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً" وبعد إرسال نوح وانقراض عصره كان التعبير عن معلوم الرسالة في ماضي الحال "إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه" ولو عبر عن حال موسى قبل وجوده بالواد المقدس كان على صيغة الخبر عما سيكون وإذا عبر عن حاله وهو بالواد المقدس كان على صيغة الأمر "اخلع نعليك" فالاختلافات كلها راجعة إلى التعبيرات عن الكلام الذي هو وفق المعلوم حتى لو قدرنا لأنفسنا نطقاً عقلياً سابقاً على وجود المخاطب باقياً على ممر الدهور كان المعبر عنه على حقيقة واحدة لا يتبدل والتعبيرات عنه على أقسام مختلفة لا تتماثل ولو قدرنا لنفوسنا نطقاً عقلياً مطابقاً لإدراك عقلي عالياً على الدهر والزمان بحيث نسبتهما إلى الماضي والحاضر والمستقبل نسبة واحدة لم يشك أن الاختلاف لم يرجع إلى كثرة معان في ذاته بل يرجع إلى ما يختلف بالأزمان ألم تسمع قوله تعالى وتقدس يخبر في كتابه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه عن حال عيسى عليه السلام عما سيكون في القيامة بقوله عز من قائل" وَإِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللهِ"أو ليس عبر في المستقبل بالماضي وبعد لم تقم القيامة ولم يحشر الناس ولم يحضر عيسى عليه السلام ولكن لما كان القول الحق متعالياً عن الزمان كان ما سيوجد كأن قد وجد وكان نسبة الخطاب إليه وهو في ذلك الوقت كنسبته إليه وهو في هذا الوقت ومن أمكنه أن يرفع الزمان من صميم قلبه هان عليه إدراك المعاني العقلية وسهل عليه معرفة تعلق العلم الأزلي بالمعلومات والأمر الأزلي بالمأمورات وعلم أن الاختلاف راجع إلى العبارات والتعبيرات انظر كيف نشير إلى لمحات الحقائق على لسان الفريقين وإن كانا بمعزل عن دقائق الطريقين وأنى لهم تصور نزول الروحانيات وتشخصها بالجسمانيات كما أخبر التنزيل عنه "فأرسلنا إليها

روحنــا فتمثــل لهــا بشــراً ســوياً"وكيف يســتقيم علــى مــذهب المتكلم تمثــل الــروح بالشخص البشري أبان تعدم الروح ويوجد الشخص وليس ذلك من التمثل في شيء أو بان يستعمل الروح شخصاً موجوداً بشـرياً ولم يكن ذلك تمثلاً أيضاً بل تناسخاً وإذا لم يمكنه تقرير التمثل والتشكل أعني تمثل الروحاني بالجسماني كيف يمكنه تصور الأمر الأزلي يتمثل اللسان العربي تارة واللسان السرياني طوراً حتى يجب أن يقال كلام الله كما يجب أن يقال هذا جبريل جاءكم ليعلمكم دينكم ثم لباس جبريل يتبدل ولا تتبدل حقيقته التي هو بها جبريل ولباس الكلام الأزلي يتبدل ولا تتبدل حقيقته التي هو بها كلام وأمر ونهي واحد أزلي وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله حق في حق المشرك المستجير "اقَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَا {الأعراف:144}" صدق في حق الكليم المستنير فبين الكلامين فرق ما بين القدم والفرق وبين السمعين صرف ما بين الولاية والصرف ولو كان الكلام في الموضعين حروفاً منظومة أصواتاً مقطعة بطل الاصطفاء على الناس وحصل التساوي واستماع الناس والخناس ولكن حكم الكليم في خطابه يا موسى حكم الطريد فيطرده يا فرعون ولكن الذي لا يسمع من موسى أسعد حالاً من موسى إذ سمع من الشجرة التي هي جماد وفي الموضعين الكلام حروف وأصوات.قالت المعتزلة إذا أثبتم كلاماً أزلياً فإما أن تحكموا بأن كلام الله أمر ونهي وخبر واستخبار في الأزل وإما أن لا تحكموا به فإن حكمتم به فقد أحلتم من وجوه أحدها أنمن حكم الأمر أن يصادف مأموراً ولم يكن في الأزل مخاطب متعرض لأن يحث على أمر ويزجر عن آخر ويستحيل كون المعدوم مأموراً.

والوجه الثاني أن الكلام مع نفسه من غير مخاطب سفه في الشاهد والنداء لشخص لا وجود لهمن أمحل ما ينسب إلى الحكيم. والثالث أن الخطاب مع موسى عليه السلام غير الخطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم ومناهج الكلامين مع الرسولين مختلفة ويستحيل أن يكون معنى واحد هو في نفسه كلام مع شخص على معان ومناهج وكلام مع شخص آخر على معان ومناهج أخر ثم يكون الكلامان شيئاً واحداً ومعنى واحداً. والرابع أن الخبرين عن أحوال الأمتين مختلف لاختلاف

حال الأمتين وكيف يتصور أن تكون حالتان مختلفتان فيخبر عنهما بخبر واحد وكيف يكون الخبر أمراً ونهياً وكيف يكون أمر ونهي خبراً واستخباراً ووعداً ووعيداً وأنكم إن حكمتم بأن الكلام واحد فقد رفعتم أقسام الكلام ولا يعقل كلام إلا وأن يكون إما أمراً ونهياً وإما خبراً واستخباراً وردكم أقسام الكلام إلى أوصاف واعتبارات تارة وإلى تعبيرات وعبارات أخرى غير سديد أما الاعتبارات العقلية فباطلة لأن المعقول من أقسام الكلام ذوات مختلفة وحقائق متباينة فإن القصة التي جرت ليوسف وإخوته صلوات الله عليهم أجمعين غير القصة التي جرت لآدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى فالخبر عما جرى فيحق شخص كيف يكون عين الخبر الذي جرى في حق شخص آخر والأوامر والنواهي التي توجهت على قوم أخر في دور نبي مخصوص غير الأوامر التي توجهت على قوم أخر في دور آخر فكيف يمكنكم القول باتحاد الأخبار كلها على اختلافها في خبر واحد والقول باتحاد الأوامر على تفاوتها في أمر واحد ثم كيف يمكنكم الجمع بين معنى الخبر وحقيقته أنه خبر عما كان أو سيكون من غير اقتضاء وطلب وبين معنى الأمر وحقيقته أنه اقتضاء وطلب لأمر لم يكن حتى يكون فليس في الخبر حكم واقتضاء وليس في الأمر خبر وإنباء وبين النوعين فرق ظاهر فكيف يمكن القول باتحادهما نعم هما يتحدان في حقيقة الكلامية لكنهما يختلفان بالنوعية كالحيوانية والإنسانية والعرضية واللونية فمن رد الكلام بأنواعه وأقسامه إلى الخبر فقد أبطل الاقتضاء وعطل الحكم والطلب ومن رد الكلام إلى الأمر فقد أبطل معنى الخبر وعطل القصص ومن المعلوم أن النوعين موجودان فيجنس الكلام ومذكوران في الكتب الإلهية وأما من رد الاختلاف والكثرة فيهما إلى العبارات فقد أبعد النجعة فإن العبارات إن طابقت المعاني خبراً لمخبر وأمراً لمأمور ونهياً عن منهي فقد تعددت المعاني تعدد العبارات وإن لم تطابق فليست هي تعبيرات عنها وإنما هي عبارات لا معنى لها وذلك كلام المجانين وإما أستر وأحكم إلى تمثل الروحاني بالجسماني وتشكل الملك بالبشر وظهور المعنى بالعبارات فذلك في أسماعنا شبه كلمات وكلمات فارغة فما التمثل والتشكل وكيف الظهور والتبين حققوا لنا ذلك إن كانت العبارة مشتملة على حقيقة وإلا فالمعلومات لا تحتمل أمثال هذه المجازفات والذي عندنا أن جبريل

شخص لطيف يتكاثف فيتراءى للبصر كالهوى اللطيف الذي لا يرى فيتكاثف فيرى سحاباً أو نقول بإعدام وإيجاد لا يتمثل ويتشخص وبالجملة جوهر واحد لا يصير جواهر إلا بانضمام جواهر إليه ونحن لا نعقل من الجواهر إلا المتحيز والمتحيزان لا يتداخلان فلا معنى لما تمسكتم به.

قالت الأشعرية ذهب شيخنا الكلابي عبد الله بن سعيد إلى أن كلام الباري في الأزل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط التكليف فإذا أبدع الله العباد وأفهمهم كلامه على قضية أمر وموجب زجر أو مقتضى خبر اتصف عند ذلك بهذه الأحكام فهي عنده من صفات الأفعال بمثابة اتصاف الباري تعالى فيما لا يزال بكونه خالقاً ورازقاً فهو في نفسه كلام لنفسه أمر ونهي وخبر وخطاب وتكليم لا لنفسه بل بالنسبة إلى المخاطب وحال تعلقه وإنما يقول كلامه في الأزل يتصف بكونه خبراً لأنا لو لم نصفه بذلك خرج الكلام عن أقسامه ولأن الخبر لا يستدعي مخاطباً فإن الرب تعالى مخبر لم يزل عن ذاته وصفاته وعما سيكون من أفعاله وعما سيكلف عباده بالأوامر والنواهي. وعند أبي الحسن الأشعري كلام الباري تعالى لم يزل متصفاً بكونه أمراً ونهياً وخبراً والمعدوم على أصله مأمور بالأمر الأزلي على تقدير الوجود ثم قال في دفع السؤال إذا لم يبعد أن يكون المأمور به معدوماً لم يبعد أن يكون المأمور معدوماً وعضد ذلك بأنا في وقتنا مأمورون بأمر الله تعالى الذي توجه على المأمورين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فإذا لم يبعد أن يتأخر وجود المأمور عن الأمر بسنة لم يبعد أن يتأخر عنه بأكثر ولم يزل. والحق أن هذا الإشكال لا يختص بمسألة الأمر بل هو جار في كل صفة أزلية تتعلق بمتعلقها أزلاً أنها كيف تتعلق بالمعدوم أليس الله تعالى عالماً قادراً والعالم معدوم وكيف يتعلق العلم والقدرة بنفي محض وعدم صرف لفعلي تقدير الوجود فكيف يتصور التقدير في حق الباري والتقدير ترديد الفكر وتصريف الخواطر وذلك من عمل الخيال والوهم أم يتعلق بالوجود حقيقة والوجود محصور متناه ونحن نعتقد أن معلوماته ومقدوراته لا تتناهى وإنما يتصور ذلك فيما لم يوجد ويمكن أن يوجد أم تقرر أن العلم صفة صالحة لدرك كل ما يعرض عليه من غير قصور والقدرة صالحة لإيجاد كل ما يصح وجوده من غير

تقاصر ثم ما يصح أن يعلم ويجوز أن يوجد لا يتناهى فعلى هذا المعنى نقول المعلومات والمقدورات لا تتناهى والمتعلق من حيث المتعلق راجع إلى صلاحية الصفة للكل ومن حيث المتعلق راجع إلى صحة المعلوم والمقدور وكذلك قولنا في السمع والبصر وكونه سميعاً بصيراً بل الجمع بين المسألتين ها هنا أظهر فإن السمع لا يتعلق بالمعدوم وكذلك البصر فلا يكون المعدوم مسموعاً ومبصراً بل إنما يصير مدركاً بهما حيث يصح الإدراك وهو حال الوجود فقط لا قبله تحقيقاً كان أو تقديراً كذلك الأمر الأزلي يتعلق بالمأمور به حتى يصح التعلق وهو حال الوجود المتهيأ لقبوله من كونه حياً عاقلاً بالغاً متمكناً من الفعل كسائر الصفات على السواء فليس يختص السؤال بمسألة الكلام ووجه الحال ما قد سبق التقرير به. قولهم أن كلاماً لا تتحقق له أقسام الكلام غير معقول. قلنا وما أقسام الكلام فإن المتكلمين حصروها في ستة وسائر الناس زادوا أقساماً مثل النداء والدعاء وزادوا في كل قسم من الأمر والنهي أقساماً مثل أمر الندب وأمر الإيجاب ونهي التنزيه ونهي التحريم وفي كل قسم من الخبر والاستخبار أقساماً مثل الخبر عن الماضي والمستقبل والمواجهة والمغايبة وغير ذلك ومن تصدى ليردها إلى ستة فقد قضى بتداخل أقسام منها في أقسام ولغيره أن يتصدى لردها إلى قسمين الخبر والأمر أما الاستخبار فلا يتصور في حقه تعالى على موجب حقيقة الاستفهام بل حيث ورد فمعناه التقرير والإخبار كقوله تعالى: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ {الأعراف:172} من غير الله إلاه مع الله ومعنى الكل راجع إلى تقرير الخطاب للمخاطب أن الأمر لا يتصور إلا كذلك وأما الوعد والوعيد فظاهر أنهما خبران يتعلق أحدهما بثواب فسمي وعداً وتعلق الثاني بعقاب فسمي وعيداً كما أمكن أن يرد النداء إلى الخبر يا زيد يا عمرو أي ادعو زيداً.

وأما القسم الثاني وهو الأمر فهو والنهي لا يجتمعان لكن كلام الله تعالى إذا تعلق بمتعلق خاص على صيغة الأمر ولم يتصل بتركه زجراً كان ندباً وإن اتصل به زجراً سمي ذلك إيجاباً وكذلك النهي إذا لم يرد على فعله وعيد سمي تكريهاً وإن ورد سمي تحريماً ثم هما يشتركان في كونهما أمراً ونهياً وإن رد الأمر والنهي إلى معنى واحد وهو الأمر كان ذلك أيضاً لهوجه فإن النهي أمر بأن لا

تفعل فرجع أقسام الكلام كلها إلى خبر وأمر ثم كما أمكن رد أقسام الكلام إلى قسمين من غير نقصان في حقيقة الكلام كذلك أمكن رد القسمين إلى قسم واحد حتى يكون كلامه على ما قررناه واحداً وقد ورد التنزيل بتسميته أمراً بحيث يتضمن جميع الأقسام في قوله تعالى "وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ" {القمر:50} وفي قوله "ألا له الخلق" فالخلق والأمر يتقابلان كالفعل والقول وعن هذا أمكن الاستدلال بهذه الآية حتى يقال أن أمر الباري غير مخلوق فإنه لو كان مخلوقاً لكان تقدير قوله ألا له الخلق وهذا من فاسد الكلام وقد ورد أيضاً في القرآن ما يدل على أن الأمر سابق على الخلق وذلك السبق لن يتصور إلا أن يكون أزلياً وذلك قوله سبحانه [إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ] {النحل:40} والمتكون متأخر والأمر متقدم والتقدم على الحادث المطلق لا يكون إلا بالأزلية فتحقق من هذه الجملة أن كلامه تعالى واحد إن سميته أمراً فهو خلاف الخلق ومقابله وإن سميته خبراً فهو وفق العلم سواء وأنه إذا تعلق بالمأمور فيكون تعلقه مشروطاً بشرائطكما كان تعلق سائر الصفات مشروطاً بشرائط وقد عرفت الفرق بين تعلق الصلاحية والصحة وبين تعلق الفعل والحقيقة واندفع الإلزام بهذا الفرق. وقولهم إن الاختلاف والكثرة في الأخبار والأوامر لا يرجع إلى العبارات فقط إذ العبارات لا بد وأن تطابق المعنى صحيح لكن تلك المعاني المختلفة كالمعلومات المختلفة التي يحيط بها علم واحد وأن تلك المعلومات المختلفة إن فرضت في الشاهد استدعت علوماً مختلفة وإن شملها اسم العلمية كذلك الإخبار المختلفة والأوامر المختلفة وإن استدعت في الشاهد كلمات ومعاني مختلفة فقد أحاط بها معنى واحد هو القول الحق الأزلي واختلاف الزمان بالماضي والمستقبل والحاضر لا يؤثر في نفس القول ما يبدل القول لدي كاختلاف الحال في المعلومات التي وجدت وستوجد لا يؤثر في نفس العلم وهذا المعنى عسير الإدراك جداً لتكرر عهدنا بخلاف ذلك في الشاهد ولو لاحظنا جانب العقل وإدراكه المعقول وجردناه عن المواد الجسمانية والأمثلة الخيالية وصادفنا إدراكاً كلياً عقلياً لا يختلف باختلاف الأزمنة ولا يتغير بتغاير الحوادث وكذا لو استيقظنا من نوم يقظتنا هذه بمنام وطلعت نفوسنا على مشرق المعاني والحقائق رأت عالماً من المعقولات وأشخاصاً من الروحانيات تحدثه بأخبار وتكلمه

بأحاديث لو عبر المعبر عنها بعبارات لسانه لما وسعه يوم واحد لشرحها وبيانها ولو كتبها بقلمه لم تسعه مجلدة واحدة لنظمها وبيانها وكل ذلك قد يراه في منامه في أقل من لحظة واحدة ويعلم يقيناً أنه رآه حين رآه وسمع ما سمع كأنه شيء واحد ومعنى واحد لكن التعبير عنها ستدعى أوراقاً وصحائف طباقاً وكيف لا والمرء يجد من نفسه وجداناً ضرورياً أنه إذا سئل عن إشكال في مسألة اعتراه جوابه وحله جملة في أقل من لحظة ثم يأتي فيشرح ذلك بلسانه بعبارات حتى يمتلئ أذان وأسماع كثيرة إن سمعها ووعاها أو يستثبته بقلمه حتى يسود بياضاً كثيراً إن سطرها وزبرها والمعنى في الأصل كان واحداً والشرح منبسطاً والحب يكون واحداً والسنبلة متكثرة"[كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِئَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ] {البقرة:261} ومن وجد بمشام صدقه شمائم الروحانيات ووقع في أطراف رياض المعقولات وإن كان محوماً عليها غير واغلفي خميلتها علم قطعاً أن العقل أحدي الإدراك والنفس وحداني القول وإنما التكثر في عالم الحس يتصور والاختلاف في عالم العبارات يتحقق وإذا كانت عقولنا ونفوسنا على هذا النمط من التوحيد فكيف الظن بقدي الإحاطة الأزلية ووحدانية الكلمة السرمدية. قالت المعتزلة أجمع المسلمون قبل ظهور هذا الخلاف على أن القرآن كلام الله واتفقوا على أنه سور وآيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة وهي مقروءة مسموعة على التحقيق ولها مفتتح ومختتم وأنه معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم دالة على صدقه ولا تكون المعجزات إلا فعلاً خارقاً للعادة وكان السلف يقولون يا رب القرآن العظيم يا رب طهيا رب يس وإنما سمي القرآن قرآناً للجمع من قولهم قرأت الناقة لبنها في ضرعها والجمع إنما يتحقق في المفترق والكلام الأزلي لا يوصف بمثل هذه الأوصاف ومما أجمعت عليه الأمة أن كلام الله تعالى بين أظهرنا نقرأه بألسنتنا ونمسه بأيدينا ونبصره بأعيننا ونسمعه بآذاننا وعليه دلت النصوص"وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله لا يمسه إلا المطهرون"والصفة الأزلية كيف توصف بما وصفنا. قالت الأشعرية أنتم أول من خالف هذا الإجماع فإن عندكم كلام الله تبارك وتعالى حروف وكلمات أحدثها في محل وكما وجدت فنيت والذي كتبناه بأيدينا فعلنا والذي قرأناه بألسنتنا كسبنا وكذلك نثاب

على فعل ذلك ونعاقب على تركه فليس الكلام الذي بين أظهرنا كلام الله وما كان كلاماً لله فليس بين أظهرنا ولا كان دليلاً ومعجزة ولا قرأناه ولا سمعناه بل الذي نقرأه مثل ذلك أو حكاية عن ذلك كمن يروي شعر امرئ القيس بعد موته وعن هذه الشنعة صار أبو علي الجبائي إلى أنه يحدث كلاماً لنفسه عند قراءة كل قارئ وعند كتابة كل كاتب وقد جحد الضرورة وكابر العقل فإن العاقل لا يشك أن الذي يسمعه من القارئ حروف وكلمات تخرج عن مخارجها على اختياره وليس يقارنه أمثالها حتى يكون كل حرف حرفين وكل كلمة كلمتين وكل آية آيتين وإن كان فما محلها وقد اشتغلت المخارج بحروفها ومن المحال اجتماع حرفين وكلمتين في محل واحد في حالة واحدة والحروف لا وجود لها إلا على التعاقب واجتماع حرفين وكلمتين في محل واحد غير معقول ولا مسموع ولا محسوس من جهة القارئ فهو محال. ثم نقول القول الحق أنا لا ننكر وجود الكلمات التي لها مفتتح ومختتم وهي آيات وأعشار وسور ويسمى الكل قرآنا وما له مبتدأ ومنتهى لا يكون أزلياً وهو من هذا الوجه معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم ويسمى ما يقرأ باللسان قرآناً وما يكتب باليد مصحفاً لكن كلامنا في مدلول هذه الكلمات ومقرئ هذه القراءة أهي صفة أزلية لا حادثة وواحدة لا كثيرة أم هي هذه فقط ولا مدلول لها ولا مقرؤ ولا مكتوب وبالاتفاق بيننا وبين الخصم كلام الله تعالى غير ما حلفي اللسان من تحريك الشفتين واللسان والحلق بل هو معنى آخر وراء ذلك فنحن نعتقد أن ذلك المعنى واحد أزلي وأنتم تعتقدون أنه مثل هذا كثير حادث فانقطع الاستدلال بما يعرفه أهل الإجماع وكما أن كلامه أزلي واحد عندنا وليس ذلك بين أظهرنا كذلك هو كلام آخر في محل آخر وليس ذلك بين أظهرنا عند الخصم فصار الاتفاق بالمقدمات المشهورة المعهودة لا اليقينية المقبولة المشهودة وتبين أن إطلاق لفظ القرآن على القراءة والمقرؤ باشتراك اللفظ وقد يسمى الدليل باسم المدلول ويطلق لفظ العلم على المعلوم كقوله تبارك وتعالى لَوَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَا {البقرة:255}أي بمعلومه وقال إن قرآن الفجر كان مشهوداً عني به الصلاة والقراءة فيها.والجواب الحق أن الآيات التي جاء بها جبريل عليه السلام منزلاً على الرسول صلى الله عليه وسلم كلام الله كما أن الشخص الذي تمثل به

جبريل وتراي وظهر له سمي جبريل حتى يقول هذا كلام الله وهذا جبريل لأن ما أشير إليه بهاذا وهاذا هو مظهره وأنت تقول كلامك هذا صحيح وغير صحيح ولا تشير إلى مجرد العبارة دون المعنى بل تشير إلى العبارة على أنها مظهر المعنى وإلا فالصحة والفساد إنما يدخلان على المعنى دون اللفظ والصواب والخطأ يرد على اللفظ دون المعنى وقد تكون العبارة سديدة لغةً ونحواً ويكون المعنى غير سديد وبالعكس من ذلك ثم يشار إلى العبارة ويراد به المعنى كذلك قولنا هذا كلام الله وكلام الله بين أظهرنا ولا يمسه إلا المطهرون وقوله [يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ] {البقرة:121} إن علينا جمعه وقرآنه" راجع إلى العبارة "[ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ] {القيامة:19} راجع إلى المعنى "[إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ(77) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ(78)] {الواقعة} . ولو كان الكتاب من حيث هو كتاب هو القرآن لما قال في كتاب وفي آية أخرى يتلونه صحفاً مطهرة فيها كتب قيمة فتارةً كان القرآن في كتاب وتارة كان الكتاب في القرآن ومن أدرك الطرفين على حقيقتهما سهل عليه التمييز بين المعنيين ثم احترام الكتاب لأجل المكتوب كاحترام البيت لأجل صاحب البيت.

قالت السلف والحنابلة قد تقرر الاتفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله وأن ما نقرأه ونسمعه ونكتبه عين كلام الله فيجب أن يكون الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق فيجب أن تكون الكلمات أزلية غير مخلوقة ولقد كان الأمر في أول الزمان على قولين أحدهما القدم والثاني الحدوث والقولان مقصوران على الكلمات المكتوبة والآيات المقروءة بالألسن فصار الآن إلى قول ثالث وهو حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والأمر الذي تدل عليه العبارات وقد حسن قول ليس منهما على خلاف القولين فكانت السلف على إثبات القدم والأزلية لهذه الكلمات دون التعرض لصفة أخرى ورآها وكانت المعتزلة على إثبات الحدوث والخلقية لهذه الحروف والأصوات دون التعرض لأمر وراها فأبدع الأشعري قولاً ثابتاً وقضى بحدوث الحروف وهو خرق الإجماع وحكم بأن ما نقرأه كلام الله مجازاً لا حقيقة وهو عين الابتداع فهلا قال ورد السمع بأن ما نقرأه ونكتبه كلام الله تعالى دون أن يتعرض لكيفيته وحقيقته كما ورد

السمع بإثبات كثير من الصفات من الوجه واليدين إلى غير ذلك من الصفات الخبرية.

قالت السلف لا يظن الظان أنا نثبت القدم للحروف والأصوات التي قامت بألسنتنا وصارت صفات لنا فإنا على قطع نعلم افتتاحها واختتامها وتعلقها بأكسابنا وأفعالنا وقد بذلت السلف أرواحهم وصبروا على أنواع البلايا والمحن من معتزلة الزمان دون أن يقولوا القرآن مخلوق ولم يكن ذلك على حروف وأصوات هي أفعالنا وأكسابنا بل هم عرفوا يقيناً أن لله تعالى قولاً وكلاماً وأمراً وإن أمره غير خلقه بل هو أزلي قديم بقدمه كما ورد ذلك وفي قوله "ألا له الخلق والأمر" وقوله لِلَّهِ الأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ{الروم:4} وفي قوله سبحانه [إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ] {النحل:40} فالكائنات كلها إنما تتكون بقوله وأمره وقوله إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون وقوله وإذ قال ربك وإذ قلنا قال الله هذا كله قول قد ورد في السمع مضافاً إلى الله تعالى أخص إضافة من الخلق فإن المخلوق لا ينسب إلى الله تعالى إلا من جهة واحدة وهو الخلق والإبداع والأمر بنسب إليه لا على تلك النسبة وإلا فيرتفع الفرق بين الأمر والخلق والخلقيات والأمريات. قالوا من جهة المعقول العاقل يجد من نفسه فرقاً ضرورياً بين قال وفعل وبين أمر وخلق ولو كان القول فعلاً كسائر الأفعال بطل الفرق الضروري فثبت أن القول غير الفعل وهو قبل الفعل وقبليته قلية أزلية إذ لو كان له أول لكان فعلاً سبقه قول آخر ويتسلسل ثم لما أجمعت السلف على أن هذا القرآن هو كلام الله تعالى لم يرد مناهج إجماعهم ولم يبحث أنهم أرادوا القراءة أو المقروء والكتابة أو المكتوب كما أنهم إذا وصلوا إلى تربة الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وحيوا وصلوا وسلموا تسليماً من غير تصرف في أن المشار إليه شخصه أم روحه. وحققوا زيادة تحقيق فقالوا قد ورد في التنزيل أظهر مما ذكرناه من الأمر وهو التعرض لإثبات كلمات الله تعالى حيث قال عز من قائل "[وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ] {الأنعام:115} ثم قال [وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ {الشُّورى:14} وقال "[قُلْ لَوْ كَانَ البَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي] {الكهف:109وقال ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله"

وقال "[وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ] {السجدة:13} وكذلك حقت كلمة العذاب فتارة يجي الكلام بلفظ الأمر وتثبت له الوحدة الخالصية التي لا كثرة فيها "[وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ] {القمر:50} " وتارة يجي بلفظ الكلمات وتثبت لها الكثرة البالغة التي لا وحدة فيها ولا نهاية لها "[مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ] {لقمان:27} ما نفدت كلمات الله" فله إذاً أمر واحد وكلمات كثيرة ولا يتصور إلا بحروف فعن هذا قلنا أمره قديم وكلماته كثيرة أزلية والكلمات مظاهر الأمر للأمر والروحانيات مظاهر الكلمات والأجسام مظاهر الروحانيات والإبداع والخلق إنما يبتدئ من الأرواح والأجسام أما الكلمات والحروف فأزلية قديمة فكما أن أمره لا يشبه أمرنا وكلماته وحروفه لا تشبه كلماتنا وهي حروف قدسية وعلوية وكما أن الحروف بسائط الكلمات والكلمات أسباب الروحانيات والروحانيات مدبرات الجسمانيات وكل الكون قائم بكلمة الله محفوظ بأمر الله تعالى ولا يغفل عاقل عن مذهب السلف وظهور القول في حدوث الحروف فإن له شأناً وهم يسلمون الفرق بين القراءة والمقروء والكتابة والمكتوب ويحكمون بأن القراءة التي هي صفتنا وفعلنا غير المقروء والذي ليس هو صفة لنا ولا فعلنا غير أن المقروء بالقراءة قصص وأخبار وأحكام وأوامر وليس المقروء من قصة آدم وإبليس هو بعينه المقروء من قصة موسى وفرعون وليس أحكام الشرائع الماضية هيب عينها أحكام الشرائع الخاتمة فلا بد إذاً من كلمات تصدر من كلمة وترد على كلمة ولا بد من حروف تتركب منها الكلمات وتلك الحروف لا تشبه حروفنا وتلك الكلمات لا تشبه كلامنا كما ورد فيحق موسى عليه السلام سمع كلام الله كجر السلاسل وكما قال المصطفى صلوات الله عليه في الوحي أحياناً يأتيني كصلصلة الجرس وهو أشد علي ثم يفصم عني وقد وعيت ما قال والله أعلم.

14. **القاعدة الرابعة عشر:** في حقيقة الكلام الإنساني والنطق النفساني ذهب النظام إلى أن الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرع أجزاء الهوى فيتموج الهوى بحركته ويتشكل بشكله ثم يقرع العصب المفروش في الأذن فيتشكل العصب بشكله ثم يصل إلى الخيال فيعرض على الفكر العقلي فيفهم وربما يقول الكلام حركة في جسم لطيف على شكل مخصوص ثم تحير في أن

الشكل إذا حدث في الهوى أهو شكل واحد يسمعه السامعون أم أشكال كثيرة وإنما أخذ مذهبه في هذه المسألة وغيرها من المسائل من مذهب الفلاسفة غير أنه لم يفهم من كلامهم إلا ضجيجاً ولم يورده نضيجاً.

وأما الفلاسفة فالنطق عندهم يطلق على نطق اللسان وهو حروف منظومة بأصوات مقطعة في مخارج مخصوصة نظماً يعبر عن المعنى الذي في النفس بحكم الاصطلاح والمواضعة أو بحكم التوقيف والمصادرة ويطلق النطق على التمييز العقلي والتفكير النفساني والتصوير الخيالي وهو معان في ذهن الإنسان مختلفة الاعتبار فإن اعتبرت بمجرد العقل كان تمييزاً صحيحاً بين الحق والباطل ويلزمه أن يكون معاني كلية مجردة متحدة متفقة فإن اعتبرت بمجرد النفس كان تفكيراً وترديداً بين الحق والباطل حتى يظفر بالحد الأوسط فيطلع على الدليل المرشد والعلة والسبب ويلزمها أن تكون ذاتية كلية أو جزئية بسيطة أو مركبة ويلزمها أنتكون ذاتية أو عرضية موجبة أو سالبة موجهة أو مطلقة يقينية أو غير يقينية منتجة أو غير منتجة وإن اعتبرت بمجرد الخيال كانت تقديراً أو تصويراً فتارة تصوير المحسوس بالمعقول وتارة تقدير المعقول في المحسوس ويلزمها أن تكون من جانب المحسوس عربياً أو عجمياً أو هندياً أو رومياً أو سريانياً أو عبرانياً ومن جانب المعقول أن يكون بسيطاً في صورة مركبة ومركباً على نعت بسيط وذاتياً مع عرضي ويقيناً مع وهم وأول ما يرد على السمع حرف وصوت يحصل في الهوى بسبب تموج يقع بحركة شديدة تحدث من قرع بعنف أو قلع بحدة فإن كان من قرع اصطك الجسمان وانضغط الهوى بشدة وحدث الصوت وإن كان من قلع انقطع الجسمان وانفلت الهوى بشدة وحدث الصوت ووصل الموج إلى الهوى الراكد الذي في الصماخ وانفعل به وهو مجاور للعصبة المفروشة في أقصى الصماخ الممدودة مد الجلد على الطبل فيحصل فيه طنين فتشعر به القوة المودعة في تلك العصبة فيصل إلى القوة الخيالية فيتصرف الخيال فيه تقديراً فيصل إلى القوة النفسانية فتتصرف النفس فيه تفكيراً فيصل إلى القوة العقلية فيتصرف العقل فيه تمييزاً وللمعنى صعود من المحسوس المسموع إلى المعقول المعلوم صعوداً من الكثرة إلى الوحدة ونزول من المعقول المعلوم إلى المحسوس المسموع نزولاً من الوحدة إلى الكثرة والعرفان مبتدئ

من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة للصدق ثم انتهى إلى الوحدة ثم وقوف وهذا من حيث الصعود والعرفان مبتدئ من توحيد وتفكير وتمييز وتصوير ممعن في معرفة هي معرفة صفات الخلق ثم انتهى إلى الكثرة ثم وقوف وهذا من حيث النزول.

وصار أبو الهذيل والشحام وأبو علي الجبائي إلى أن الكلام حروف مفيدة مسموعة من الأصوات غير مسموعة مع الكتابة وصار الباقون من المعتزلة إلى أن الكلام حروف منتظمة ضرباً من الانتظام والحروف أصوات مقطعة ضرباً من التقطيع وهل يجوز وجود حروف من غير أصوات كما جاز وجود أصوات من غير حروف فيه خلاف بينهم. وصار أبو الحسن الأشعري إلى أن الكلام معنى قائم بالنفس الإنسانية وبذات المتكلم وليس بحروف ولا أصوات وإنما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه ويجيله في خلده وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلاماً حقيقياً تردد أهو على سبيل الحقيقة أم على طريق المجاز وإن كان على طريق الحقيقة فإطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفسي بالاشتراك. قالت الأشعرية العاقل إذا راجع نفسه وطالع ذهنه وجد من هيئة وجودها أو سمعها من مبتدأها إلى منتهاها على وفق ثبوتها وتارة حديثاً مع نفسه بأمر ونهي ووعد ووعيد لأشخاص على تقدير وجودهم ومشاهدتهم ثم يعبر عن تلك الأحاديث وقت المشاهدة وتارة نطقاً عقلياً إما يجزم القول أن الحق والصدق كذا وإما بترديد الفكر أنه هل يجوز أن يكون الشيء كذا أو يستحيل أو يجب إلى غير ذلك من الأفكار حتى أن كل صانع يحدث مع نفسه أولاً بالغرض الذي توجهت إليه صنعته ثم تنطق نفسه في حال الفعل محادثة مع الآلات والأدوات والمواد والعناصر ومن أنكر أمثال هذه المعاني فقد جحد الضرورة وباهت العقل وأنكر الأوائل التي في ذهن الإنسان وسبيله سبيل السفسطائية كيف وإنكاره ذلك مما لم يدر في قلبه ولا جالفي ذهنه ثم لم يعبر عنه بالإنكار ولا أشار إليه بالإقرار فوجد أن المعنى معلوم بالضرورة وإنما الشك في أنه هو العلم بنفسه أو الإرادة والتقدير والتفكير والتصوير والتدبير والتمييز بينه وبين العلم هين إذ العلم تبين محض تابع للمعلوم على ما هو به وليس فيه إخبار ولا اقتضاء وطلب ولا استفهام ولا دعاء ولا نداء وعي أقسام معلومة وقضايا معقولة

وراء التبيين والتمييز بينه وبين الإرادة أسهل وأهون فإن الإرادة قصد إلى تخصيص الفعل ببعض الجائزات ولا قصد في هذه القضايا ولا تخصيص وأما التقدير والتفكير والتدبير فكل ذلك عبارات عن حديث النفس وهو الذي يعنى به من النطق النفساني ومن العجب أن الإنسان يجوز أن يخلو ذهنه عن كل معنى ولا يجد نفسه قط خالياً عن حديث النفس حتى في النوم فإنه في الحقيقة يرى في منامه أشياء وتحدث نفسه بالأشياء ولربما يطاوعه لسانه وهو في منامه حتى يتكلم وينطق متابعة لنفسه فيما يحدث وينطق. ومن مذاهب المعتزلة أن المفكر قبل ورود السمع يجد من نفسه خاطرين أحدهما يدعوه إلى معرفة الصانع وشكر المنعم وسلوك سبيل المحاسن والخيرات والثاني يدعوه إلى خلاف ذلك ثم يختار ما فيه النجاة ويجتنب عما فيه الهلاك وذلك الخاطران الداعيان المحدثان المخبران عن كلام النفس وحديثها فكيف يسوغ لهم إنكار ذلك وأيضاً فإن الإنسان في مراتب نظره واستدلاله يضع قولاً ويرفع قولاً ويقسم كلياً ويبطل أحد القسمين فيتعين له الثاني فتقسيمه هو بعينه حديث النفس وتعيينه أحد القسمين هو بعينه حكم العقل وربما أخذ القلم وكتب مجلدة من حديث فكره وشحن ديواناً من حديث نفسه ولسانه ساكت لا ينطق.

وصدق من قال: إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا فالعبارة والإشارة والكتابة دلالة بقرائنها تدل على أن لها مدلولاً خاصاً متميزاً عن العلم والإرادة ولكل عبارة خاصة مدل ولخاص متميز عن سائر المدلولات وهذا أوضح ما تقرر فإن دلالات العبارات على النطق دلالة المواضعة والتوقيف ويختلف بالأمم والأمصار ودلالة الأحكام على العلم دلالة العقل فلا يختلف ذلك بالأمم والأمصار ومدلول العبارات مع اختلافها مدلول واحد فإن المعنى الذي يفهم من قولك الله هو بعينه المعنى الذي يفهم من خذ أي وتنكري وسرنا وند إلى غير ذلك من الألفاظ فعلم من ذلك أن الكلام الذي في نفس الإنسان قول محقق ونطق موجود هو أخص وصف لنفس الإنسان حتى تميز به عن سائر الحيوانات ومن أنكره فقد خرج عن حد الإنسانية ودخل في حريم البهيمة وكفر أخص نعم الله تعالى على نوع الإنسان. قالت المعتزلة نحن لا ننكر الخواطر التي تطرأ على قلب الإنسان وربما نسميها

أحاديث النفس إما مجازاً وإما حقيقة غير أنها تقديرات للعبارات التي في اللسان ألا ترى أن من لا يعرف كلمة بالعربية لا يخطر بباله كلام العرب ومن لا يعرف العجمية لا يطرأ عليه كلام العجم ومن عرف اللسانين تارة تحدث نفسه بلسان العرب وتارة بلسان العجم فعلم على الحقيقة أنها تقديرات وأحاديث تابعة للعبارات التي تعلمها الإنسان في أول نشوه والعبارات هي أصول لها منها تصدر وعليها ترد حتى لو قدرنا إنساناً خالياً عن العبارات كلها أبكم لا يقدر على نطق لم نشك أن نفسه لا تحدثه بعربية ولا عجمية ولا لسان من الألسن وعقله يعقل كل معقول وإن كان يعرى عن كل مسموع ومنقول فعلم أن الكلام الحقيقي هو الحروف المنظومة التي في اللسان والمتعارف من أهل اللغة والعقلاء أن الذي في اللسان هو الكلام ومن قدر عليه فهو المتكلم ومن لم يقدر عليه فهو الأعجم الأبكم فعلم من ذلك أن الكلام ليس جنساً ونوعاً في نفسه ذا حقيقة عقلية كسائر المعاني بل هو مختلف بالمواضعة والاصطلاح والتواطؤ حتى لو تواطأ قوم على نقرات وإشارات ورمزات لحصل التفاهم بها كما حصل التفاهم بالعبارات.

ومن الدليل على ذلك أن الله تعالى سمى تغريد الطير وأصوات الحكل ودبيب النمل كلاماً وقولاً حتى قال سليمان بن داود عليهما السلام "علمنا منطق الطير وقالت نملة وقال الهدهد أحطت بما لم تحط به" ومثل ذلك يجري مجازاً في الجمادات أيضاً "[قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ] {فصِّلت:11} "[يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ] {سبأ:10} "، "[وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ] {الرعد:13}" ويعبر عن أحوال دلالاتهم على وجود الصانع بالتسبيح والتأويب وعن استعدادهم لقبول فعله وصنعه بالطوع والرغبة قولا وذلك كله يدل على أن الكلام ليس نوعاً من الأعراض ذا حقيقة عقلية كسائر الأعراض بل نطلقه على النطق الذي في اللسان بحكم المواضعة والمواطأة والإنسان قد يخلو عنه وعن ضده وتبقى حقيقته إنسانيته فإنه إنما يتميز عن الحيوانات بصورته وشكله لا بنفسه أو عقله ونطقه وقوله وأنتم يا معشر الأشاعرة انتهجتم مناهج الفلاسفة حيث حددتم الكلام بالنطق النفسيكما حدوا الإنسان بقولهم الحيوان الناطق وجعلوا النطق أخص وصف الإنسان تميز به عن سائر الحيوانات وجعلوه الفصل الذاتي ويلزمكم على مساق ذلك أن تكون النفس

الناطقة هي الإنسان من حيث الحقيقة والبدن يكون آلة وقالباً لها ثم يلزم منه أن يكون الخطاب والتكليف على النفس والروح دون البدن والجسد وأن يكون المعاد للأرواح والنفوس والثواب والعقاب لها وعليها وذلك طي لمسالك الشريعة وغي في مهالك الطبيعة. قالت الأشعرية الذي يشعر به نفس الإنسان معان مختلفة الحقائق وراء التمييز العقلي والتصوير الخيالي فإن التمييز العقلي حكم جزم بأن الأمر كذا وأن الحق في القضية كذا والتصوير الخيالي تقدير ما سمعه من العبارة من العربية والعجمية كما ذكرتم وليس فيه حكم ونفي الأمر الأوسط وهو التدبير النفساني الذي لا يعدمه كل ذي عقل ونفس من الإنسان سواء عدم النطق اللساني أو لم يعدم. ومن البرهان على ذلك سوى الإحساس الذي لا ينكره إلا معاند جاحد أن كل عاقل مكلف بالنظر والاستدلال حتى يحصل لنفسه المعرفة بوحدانية الصانع ولن يتأتى الفكر والنظر إلا بترديد الخاطرين في جهات الإمكان وتدبير الأوائل التي هي بدائه العقل بالثواني والثوالث في ترتيب المقدمات القياسية والتمييز فيها بين اليقيني والجدلي والخطابي والشعري ثم التدرج من ذلك الترتيب المخصوص والشكل الموصوف المعين إلى النتيجة التي هي المطلوبة وهذا التردد لن يتأتى إلا بأقوال عقلية ونطق نفساني يكون اللسان معبراً عنها تارة بالعربية وتارة بالعجمية إن كان منطقياً وبالإشارة والإيماء إن كان أيكم فعلم من ذلك أن الذي حصل في الخيال غير والذي حصل في النفس غير وأن الذي حصل في العقل غير ومن أمكنه التمييز بين هذه الاعتبارات سهل عليه تقدير النطق النفساني والقول بأن ذلك المعنى جنس ونوع من المعاني له حقيقة لا تختلف والذي في الخيال واللسان ليس جنساً ونوعاً حقيقياً ثابتاً بل يختلف ذلك بحسب الاصطلاح والمواضعة وعلى إمكان التعبير من حال إلى حال ومن شخص إلى شخص ومكان إلى مكان وذلك ليس كلاماً حقيقياً ولا نوعاً متنوعاً ويتبعه الذي في الخيال من الصور والأشكال عن الحروف والكلمات التي في السمع وعن المبصرات والمدركات التي في البصر لكن المعاني التي في النفس حقائق موجودة تتردد فيها النفس بنطقها الذاتي وتمييزها العقلي وهذا لا ينكره إلا من أنكر نفسه وعدم

حديثه وحسه. وقولهم يجوز أن يحصل التفاهم بالنقرات والرمزات كما يحصل بالعبارات.

قلنا وهذا من الدليل القاطع على أن الذي في اللسان كلام مجازي فإن التفاهم حاصل بغيره والفهم نطق نفساني دون العلم العقلي فإن الإنسان يجوز أن يفهم باطلاً وينكره بعقله فالفهم غير ذلك فالفهم غير والعلم غير وذلك الفهم مدلول كلام القائل فقط وهو نطق مجرد نفساني ومحاورة فكرية إذ يديره في خلده فيجيب عنه تسليماً له واعتراضاً عليه وربما يكون معنى في الذهني بسط ويشرح في العبارة وربما يكون معاني كثيرة تقبض وتختصر في اللفظ وبالجملة مدلولات العبارات والإشارات نطق نفساني بخلاف مدلولات أصوات البهائم وتغريد الطير فإنها وإن حصل بها التفاهم الخيالي فلم يحصل بها الفهم النفساني حتى تتصرف فيما سمعته بالكلية والجزئية والموجبة والسالبة والذاتية والعرضية فقد عدمت تلك النفوس ما هو من خواص النفس الإنسانية وعدمت أيضاً ما هو من خواص العقل الإنساني من الاعتبارات الكلية التي له والأحكام الجزئية التي إليه وبالجملة فهي عادمة الكليات واجدة الجزئيات فلم تكن أصواتهم وألحانهم قولاً ونطقاً وما ورد في التنزيل من نسبة الكلام إلى أمثالهم فهو محمول على أحد وجهين أحدهما أنه أعطاهم عقلاً وأنطقهم حقيقة بحرف وصوت وجعل ذلك معجزة لذلك النبي الذي هو في زمانه والثاني أنه أجرى على لسانهم وهملا يعرفون كلاماً ففهمه نبي ذلك الزمان من غير أن يشعر به المتكلم من الوحش والطير كما أجرى على ذراع الشاة لا تأكل مني فإني مسمومة.

وأما نسبة صاحب هذه المقالة إلى الفلاسفة والتشنيع عليه بأنه يودي إلى كون النفس جوهراً روحانياً غير جسم وإن الخطاب يتوجه عليه وإن الثواب والعقاب له فهو سؤال لا يستحق الجواب والمعاني العقلية إذا لاحت حسية كالشمس وجب اعتقادها ولزم اعتقالها من غير التفات إلى مذهبدون مذهب وقد قالت الفلاسفة النفس الإنساني عندنا بالمعنى الذي يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات أنه كمال أول لجسم طبيعي متحرك آلي ذي حياة بالقوة وبالمعنى الذي يشترك فيه

الإنسان والملك أنه جوهر غير جسم هو كمال أول لجسم طبيعي محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقي عقلي بالفعل وبالقوة فالذي بالفعل هو خاصة النفس الملكية والذي بالقوة هو فصل النفس الإنساني فالنطق فصل ذاتي على كل حال سواء كان بالقوة والاستعداد أو كان بالفعل والوجود ومن عدم المعنيين كان فصله الذاتي عجمة إما صاهل أو ناطق أو هادر أو فصل آخر. قالوا ولا بد من إثبات النفس وإثبات جوهريته أولاً حتى يصح إثبات النطق العقلي له ثانياً والأشعري إن وافق المعتزلة على أن نفي الروح والنفس جوهراً بلا عرض لا يبقى زمانيين وهو الحياة فقط فهو كالمعتزلي إذا وافق الطبيعي منا على أن النفس ليس جوهراً روحانياً لا يقبل الاستحالة بل هو جسم قابل للكون والفساد وعرض تابع للمزاج ولا فرق بين قولهم مستحيل أي متغير حالاً فحالاً وبين قولهم لا يبقى زمانين أي موجود حالاً فحالاً. وأما الفلاسفة الإلهيون فقد دلوا على وجود النفس من جهة إدراكها ومن جهة أحوالها أما الأفعال فأخص أفعالها بعد خروجها عن حد الاستعداد والانفعال التردد بين القضايا العقلية طلباً للدليل على المدلول وعثوراً على العلة المقتضية للوجود أعني وجود المطلوب أو الاعتقاد بالوجود حتى يرد الثواني إلى الأوائل والثوالث إلى الثواني ويستدل بأمر خاص في ذهنه على أمر مستحضر ويتوصل بمعنى حاصل إلى معنى مستحصل وذلك من أخص أفعال النفس الإنسانية ليس لغيرها فيه نصيب وشركة ومن خواص أفعالها أنها إذا خرجت من القوة إلى الفعل عقلاً وعلماً أو خلقاً وعملاً أخرجت غيره من النفوس الإنسانية من القوة إلى الفعل حتى تصير صورتها مشابهة لصورة المخرج كالمعلم للقراءة يخرج نفس الصبي من قوة الاستعداد إلى فعل القراءة حتى يصير قارئاً مثله وكالمعلم للحكمة يخرج نفس المتعلم من قوة الصلاحية إلى فعل الحكمة حتى يصير حكيماً مثله وكالمعلم للصناعات البشرية الخاصة بنوع الإنسان يخرج نفوس المتعلمين من القوة إلى الفعل حتى يصير صانعاً مثله وليست هذه الخاصية أيضاً لنوع من الحيوانات لأن ما لها بالطبع والفطرة فهي لمواليدها كذلك فهذا المعنى فضيلة النفس الإنسانية وانفصلت وإليه الإشارة بقوله تعالى "وعلم آدم الأسماء كلها" الآية وكان له قوة القبول وقوة الأداء في طريق العلم والعمل ومن خواص أفعالها أنها حيثما كثرت

أفعالها ازدادت قوة وكمالاً وغيرها من النفوس والأجسام وقواها الجسمانية حيثما كثرت أفعالها ازدادت ضعفاً وكلالاً.

ومن خواص قواها وأفعالها أن كل قوة جسمانية فهي متناهية الأثر إلى حد معلوم والقوة على ما لا يتناهى لا يتصور في الجسم بخلاف القوة العقلية النفسانية فإنها تقوى على ما لا يتناهى إذ ما يمكن أن تدركه النفس الناطقة من المحسوسات والمعقولات ليست محصورة فيستحيل أن يكون ذاتها ذاتاً جسمانياً وقواها قوى جسمانية. وأما خواصها من جهة إدراكها فأخص إدراكاتها أنها تدرك ذاتها بذاتها وأن ذاتها لا تعزب عن ذاتها وتراها تغفل عن كل شيء تقديراً سوى ذاتها حتى النائم والسكران يغفل عن كل شيء سوى ذاته ثم المدرك من ذاته ليس بآلة جسمانية أو نفسانية لأنا فرضناها غافلة عن كل شيء سوى ذاتها والمدرك ليس جسماً أو جزءاً من جسم فإنا في الفرض المذكور أغفلناها عن كل شيء سوى ذاتها فهي مدرِكة ومدرَكة وعاقلة ومعقولة لا يحجبها عن ذاتها شيء البتة ونفس إدراكها نفسها لا كالحواس فإنها لا تدرك ذاتها بذاتها ولا كالمدرك بالآلات إذا أصابت الآلة آفة بطل إدراكه أو ضعف ولا كالمدرك بآلة إذا أدرك شيئاً قوياً لم يمكنه إدراك الضعيف بل هي تدرك الضعيف بعد القوي والخفي بعد الجلي ولا كما يضعف بامتداد الزمان ويلبيه ممر الدهور والحدثان فإنه ربما يقوى في الكبير ويضعف في الصغير فهذه كلها من خواص النفس الإنسانية نحس من أنفسنا ضرورة أن الأمر كذلك من غير احتياج إلى برهان يقام عليه والمعاني الضرورية إذا احتال المرء فيها لطلب برهان عليها ازدادت خفاءً وانتقصت جلاءً.

ثم البرهان القاطع على أن النفس ليس بجسم ولا قوة في جسم أن العلم المجرد الكلي لا يجوز أن يحل في جسم وكل ما لا يجوز أن يحل فيجسم فإذا حل حل في غير جسم فالعلم المجرد الكلي إذا حل حل في غير جسم. أما المقدمة فنثبتها بناءً على أن كل جسم منقسم وما حلفي منقسم يجب أن يكون منقسماً ونثبتها بناءً على أن كل جسم فمركب من مادة وصورة والمعنى الوحداني الكلي بالذات لا يحل في مركب ونثبتها بناءً على أن كل جسم فهو ذو وضع وقدر وشكل وحيز وكل ما

حل في ذي قدر ووضع فيكون له نسبة وقدر وهيئة ووضع والمعنى المعقول المجرد في نفس الإنسان مجرد عن القدر والوضع فتجرده إما أن يكون باعتبار محله أو باعتبار ما منه حصل وباطل أن يكون تجرده بما منه حصل فإن الإنسان يتلقى حد الإنسان وحقيقته من إنسان شخصي له قدر مخصوص لكن الحس تجرده نوع تجريد عن المادة فإن المادة لا تدخل في الحس بل التماثل الذي يطابقه يرتسم فيه والخيال يجرده تجريداً أشد فإن الحس يناله وهو حاضر والخيال يناله وهو غائب والفكر يجرده تجريداً أشد فإن الخيال يناله مع غيبوبيته شخصياً جزئياً والفكر العقلي يتصوره مجرداً فيتصوره العقل كلياً واحداً مبرأ من الوضع والقدر مجرداً عن المادة والشكل فتجرده بما هو مجرد وتفرده عن العلائق المادية بما هو مفرد فدل إدراكه المعقول على هذا الوجه المذكور على أن ذات النفس الناطقة العاقلة لا تنقسم إلى جزء وجزء ولا تتركب من مادة وصورة ولا توصف بوضع ومقدار وشكل وحيز وذلك ما أردنا بيانه.

وأما امتياز النفس الإنسانية عن الأجسام وقواها وسائر النفوس المزاجية من جهة حالاتها فإحدى حالاتها وهي على مراتب فمنها حركاتها من قوة الاستعداد العلمي والعملي إلى الكمال ولما لم تكن هيولى عقلها الهيولاني على مثل هيولى سائر الأجسام لم تكن حركاتها من القوة إلى الفعل على مثل تلك الحركات بل أولى صورة لبستها الهيولى الجسمانية هي الأبعاد الثلاثة من الطول والعرض والعمق وأولى صورة لبستها الهيولى النفسانية هي الأحوال الثلاثة من العقل المستفاد والعقل بالملكة والعقل بالفعل على ترتيب الأول والثاني والثالث وإنما يتصور ذلك الترتيب إذا كان ثم تحرك من مبدأ إلى كمال وإنما تتصور الحركة حيث يتحقق ثم زمان وهاهنا للنفس حالة أخرى غير زمانية وراء الأحوال الثلاثة وهي حالة المنام فإنك لا تشك في نفسك أنك ترى في المنام الصادق أحوالاً كثيرة من حضورك في قصورك وترددك بين رباع وديار وتقلبك بين أشجار وجنات وأنهار ومكالمتك كلاماً كثيراً من سؤال وجواب وخبر واستخبار وقصة طويلة لو عبرت عنها في اليقظة لوسعتها أوراق وضاق عن بسطها بيان وبنان وكل ذلك في لحظة واحدة كأنها طرفة عين وكما غفوت رأيت جملة من ذلك ثم يعبر عنها بعبارات

كثيرة وربما يظن أن مثاله مثال انطباع صورة في المرآة في لحظة وهذا إن صدق مثالاً في الصورة المبصرة فكيف يصدق في الكلام الكثير من السؤال والجواب فإنها لا تنطبع معاً في المرآة إذ لا بد من تعاقب حروف ولا بد للتعاقب من أزمنة متتالية حتى تدركه النفس وقد يرى الرائي في المنام أنه ختم القرآن ويذكر انتقالات ذهنه من سورة إلى سورة ومن آية إلى آية كل ذلك خطرة ولحظة فيعلم من ذلك ضرورة أن المدرك لذلك لو كان جسماً أو قوة فيجسم لاستدعى محلاً لهذه الإدراكات تتعاقب عليه المعاني والصور وتتتالى عليه الآيات والسور ويستدعي ذلك التعاقب زماناً وأوقاتاً وتقدماً وتأخراً فاطلع من ذلك على أن النفس ليست من جنس الأجسام والأجرام فإن إدراكاتها التي لها بالذات ليست من جنس الإدراكات الحسية بالآلات الجسمانية وأنها فوق المكان والزمان جوهراً وإدراكاً وليست هذه الحالة مخصوصة بالمنام بل وفي حالة اليقظة لها ثلاثة أحوال أحدها أن يرتسم فيها صورة المعلومات مفصلة مسألة مسألة والثانية أن ترتسم فيها جملة غير مفصلة لكن يحصل لها قوة وهيئة تقوى بها على تلك المسائل والثالثة أن يحصل لها من العقل بالفعل والملكة في الفعل أنه إذا سمع كلاماً في المناظرة مشتملاً على شبهة وقع في خاطره جواب ذلك في أوحى ما يقدر وأسرع ما ينتظر كأنه معنى واحد ثم يعبر عنه بعبارات كثيرة ويبسطه بسطاً واسعاً يشمل أوراقاً ويملأ أسماعاً فتحدس من ذلك أن النفس الإنسانية لو كانت من جملة الأجسام لما كانحالها كما وصفنا ولو كانت من عداد سائر النفوس الحيوانية المزاجية لما كان إدراكها إدراكاً غير زماني وحال اليقظة فيما ذكرنا بحال الأنبياء أشبه وحال المنام بحال الأولياء أقرب فقد تبين مما ذكرنا أن النفس الإنسانية ليست من شبح الأجسام التي تتناهى بالحدود وتنقسم بالقسم وإن النطق الذي لها ليس من جملة النطق اللساني الذي يختلف بالأمصار والأمم وأنها هي الأصل في الإنسانية والمخاطبة بالأحكام التكليفية.اعترض عليهم معترض من وجوه ثلاثة أحدها اعتراض على الحدود والرسم الذي ذكروه والثاني اعتراض على خواص أفعالها والثالث اعتراض على إدراكاتها وأحوالها وردها إلى مدرك آخر.

أما الأول فقولهم حد النفس بالمعنى الذي يشاركه النفس الحيوانية والنباتية أنه كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة قيل أولاً ما المعنى بالكمال الذي ذكرتموه أهو جزء من جسم أم عرض في جسم أم أمر آخر وراء الجسم فإنكم ذكرتم أنها بالمعنى الذي يشترك فيه الإنسان والملك وهو جوهر وراء الجسم والكمال الذي وضعتموه موضع الجنس لفظ مشترك قد أطلق تارة بمعنى جزء وقوة أو عرض وأطلق تارة بمعنى آخر هو وراء الجسم فمن الوجه الذي يشاركه الحيوان والنبات لم يشاركه الملك ومن الوجه الذي يشاركه الملك لم يشاركه الحيوان ولفظ الكمال واحد وقد أطلق إطلاق الجنس لا بالتواطؤ بل بالاشتراك على أن الكمال من وجه آخر لفظ مشترك فإنه يطلق على المعنى الذي يقابله القوة ويعنى به الفعل والوجود ويطلق على المعنى الذي يقابله المبدأ ويعنى به الغاية والتمام ويطلق على المعنى الذي يقابله النقص والعيب ويعنى به السلامة والألفاظ المشتركة لا تصلح ولا تستعمل في الحدود والرسوم ثم قلتم كم الجسم فقد أضفتموه إلى الجسم أما إضافة على سبيل اللام وأما إضافة على سبيل من وكمال الشيء ينبغي أن لا ينفصل عن الشيء فإنه إن انفصل عنه بجوهر لم يكن كمالاً له فالنفس إذاً مكمل الجسم الطبيعي لا كمال له ثم النفوس بجواهرها تنقسم على رأي إلى خيرة بالذات والجوهر وإلى شريرة بالذات والجوهر فالتي هي خيرة كمالات ومكملات للأجسام الطبيعية الآلية حتى تستعملها في جهات الخير فكيف يسوغ لنا أن نحكم بأن الشريرة كمالات ومكملات للأجسام الطبيعية الآلية حتى تستعملها في جهات الشر فإن الأمر يتناقض فيه وإطلاق لفظ الكمال هاهنا سمج.

وأما الاعتراض الثاني على خواص الأفعال التي ذكروها هو أنا نسلم كلما قرروه ولكنا نقول بم تنكرون على من رد ذلك كله إلى كمالية التركيب في المزاج وخاصية التأليف الواقع بين الأمشاج إذ عرف من خواص الجوهر غرائب أفعال وعجائب أحوال لا يرتقي إليها الوهم ولا يرتمي نحوها العقل والفهم من تسكين وتحريك وحل وعقد وتنمية وأذبال وجذب وإرسال وتشخير وتدبير وحب وبغض وتصحيح وإمراض وإحياء وإماتة ما يقضي منه العجب ألا ترى من خواص الأحجار وخواص النبات والأشجار وهداياتالحيوانات إلى مصالحها ما لا يقصر في الدرجة

عن خواص النفس الإنسانية ألا تعتبر من تأليفات الأعداد المجردة عن المادة مثل أعداد الوفق وغيرها كيف يؤثر في الأجسام حتى قيل أن النفس الإنسانية عدد تأليفي كل ذلك من كمالية التأليف والتركيب وكما أن الأجرام البسيطة بما هيأتها ذوات خواص كذلك المركبات بتأليفها ذوات خواص فبتأليف أكمل ترتقي المعادن والنبات على العناصر وبتأليف أفضل يرتقي الحيوان والإنسان على المعادن والنبات فما دليلكم أن هاهنا سوى التأليف الأفضل والتركيب الأكمل نفساً روحانية فإن جميع الخواص التي عددتموها يمكن حملها على كمالية التركيب فقط سوى شيء واحد وهو إدراكه للكليات والأمور التي لها وحدانية بالذات حيث يلزم انقسامها بانقسام المحل وذلك هو المحال. الاعتراض الثالث فنقول أولاً أنتم مطالبون بأن كل عرض حل في محل انقسم بانقسام المحل ضرورة فإن هذه القضية عندنا ليست ضرورية بل لما توهم في الألوان والأشكال أنها تنقسم بانقسام المحل أجري حكم ذلك في الكل فمن الأعراض ما ينعدم بانقسام المحال كالمماسة والتأليف ومنها ما لا ينعدم فيقوم بجزء منه قيامه بالكل وعند المتكلم العلم الواحد لا يقوم إلا بجزء واحد وانعكس الأمر عليكم فنقول إن كان انقسام المحل يوجب انقسام العرض فاتحاد العرض يستدعي اتحاد المحل وأنتم إذا سلمتم معنى وحداني الذات لا ينقسم بوجه فيلزمكم أن تثبتوا محلاً له وحداني الذات لا ينقسم أليست النقطة عرض وهو شيء ما لا ينقسم بوجوه فيلزمكم أن تثبتوا محلاً له وحداني الذات لا ينقسم من الجسم ومحلها من الجسم وجب أن لا ينقسم على أنا نلزمهم أمراً لا جواب لهم عنه وهو أن هذا المعنى الكلي الواحد الذي يدركه العقل أيبقى مع العقل محفوظاً مذكوراً بالفعل أبد الدهر أو يجوز أنيغفل عنه العقل ولا حاصل للقسم الأول فإن الإنسان يجد من نفسه غفلته عن المعقولات المحصلة فيبقى متحفظاً في خزانة الحفظ وهي قوى جسمانية إن جاز أن يحفظها كلية فلم لا يجوز أن يكون قوة جسمانية يحصلها كلية فإن حفظ المرتسم في النفس كنفس الارتسام أم تبقى محفوظة في غير خزانة الحفظ وهو العقل المفارق الفياض عليه كما قيل أنه يصير له كالخزانة الحافظة متى طالعه أشرف عليه ثانياً وأفاده الصورة الأولى بعينها فيذكره ما قد نسي ويذكر ثانياً ما قد أغفل فيلزم على

مقتضى ذلك إشكالان أحدهما أن الصورة المفصلة كيف ترتسخ في ذات واهب الصور مفصلة حتى تكون لزيد عنده صورة ولعمرو صورة وهو يحفظ الكلم فصلاً منقسماً متعدداً متمايزاً بعضها عن بعض بالكم والكيف وهو أحدي الذات واسع الإفاضة عام الإضافة وهذا من أمحل المحال والإشكال الثاني أن الذي تصورتم في جانب الحفظ فيتصور في جانب الإدراك الأول حتى تحكموا بأن المدرك للكليات هو العقل الفعال كما أن الحافظ هو وليس إلى النفس الإنسانية إلا تركيب القضايا وتأليف المقدمات ورفع الحجب ثم يكون العقل مدركاً كما كان حافظاً والإنسان يكون مدركاً بإدراك في ذات العقل الفعال كما كان حافظاً بحفظ في ذات العقل الفعال فيكون العقلال انفعالي حاصلاً له كما كان العقل الفعلي حاصلاً منه وتكون نسبة العقول الجزئية إليه في العرض عليه نسبة الحواس الباطنة إلى العقل الإنساني في العرض عليه وهذا موضع إشكال وشك عظيم وربما يستوفي شرحه في المباحثات التي بيننا وبين الفلاسفة إنشاء الله.

15. **القاعدة الخامسة عشر:** في العلم بكون الباري تعالى سميعاً بصيراً ذهب أبو القاسم الكعبي ومن تابعه من البغداديين إلى أن معنى كونه سميعاً بصيراً أنه عالم بالمسموعات والمبصرات لا زائد على كونه عالماً بالمعلومات ووافقه جماعة من النجارية ومن قال من المعتزلة أنه سميع بصير لذاته فمذهبه مذهب الكعبي لا غير ومن قال منهم أن المعنى بكونه سميعاً بصيراً أنه حي لا آفة به فمذهبه بخلاف مذهب الكعبي وهو الذي صار إليه الجبائي وابنه ومنهم من صار إلى أن معنى كونه سميعاً بصيراً أنه مدرك للمسموعات والمبصرات وذلك زائد على كونه عالماً.

وذهب أبو الحسن الأشعري رحمه الله إلى أنه تعالى سميع بسمع بصير ببصر وهما صفتان قائمتان بذاته زائدتان على كونه عالماً. ودليله في ذلك أن الحي إذا قبل معنى وله ضد ولا واسطة بين الضدين لم يخل عنه أو عن ضده فلو لم يتصف بكونه سميعاً بصيراً لاتصف بضدهما وذلك آفة ونقص وهذه المقدمات تحتاج إلى إثبات فلابد من البرهان على كل واحدة منهما .أما المقدمة الأولى

فالدليل عليها أن المصحح لقبول السمع والبصر شاهداً هو كون الإنسان حياً إنا عرفنا ذلك بطريق السبر إذ لو كان المصحح وجوده أو حدوثه أو قيامه بالنفس أو غير ذلك من الأوصاف كان منتقضاً على الفور فبقي كونه حياً والباري تعالى حي فلزم القضاء بكونه موصوفاً بالسمع والبصر لتعاليه عن قبول الآفات والنقائص وليس منكر صحة قبول السمع والبصر أسعد حالاً ممن يزعم أن الباري تعالى لا يتصف بالعلم وضده مصيراً إلى استحالة اتصافه بحكميهما.

فإن قيل ما الدليل على أنه إذا لم يتصف بالسمع والبصر يجب أن يتصف بضدهما. قيل كل ما دل على استحالة عرو الجوهر عن المتضادات فهو دليل على ذلك وقد سبق القول فيه. فإن قيل ما الدليل على أن الاتصاف بضد السمع والبصر من النقائص. قيل لما علم أن السمع والبصر من صفات المدح فذلك دليل على أن الاتصاف بأضداد ذلك نقائص وآفات ويجب تعاليه عنها وقد وصف الرب تعالى نفسه بالسمع والبصر على وجه التمدح كما وصف نفسه عالماً قادراً حياً على وجه التمدح فلولا أنهما صفتا مدح لما تمدح بهما فيلزم أن يكون ضدهما صفتا ذم ونقص والنقص دليل الحدوث ولو قدرنا الإدراك صفة زائدة على العلم أو قلنا أنه العلم ففي نفيه نقص وقصور فلن يتحقق نقص إلا ممكناً محتاجاً إلى مكمل لتعود الذات إلى الكمال وذات الباري تعالى وصفاته منزهة عن شوائب الإمكان ولا نقص في ذاته وصفاته.قال الكعبي إنما يصح لكم إثبات الإدراك غائباً بعد إثباته شاهداً ونحن لا نساعدكم أن السمع والبصر إدراكان زائدان على العلم .

أما الكعبي فقد قال الذي يجده الإنسان من نفسه إدراكه للمسموع والمبصر بقلبه وعقله ولا يحس بصره بالمبصر بل يحس المبصر ويسمع السامع لا الأذان وذلك هو العلم حقيقة ولكن لما لم يحصل له ذلك العلم إلا بوسائط بصره سمي البصر حاسة وإلا فالمدرك هو العالم وإدراكه ليس زائداً على علمه. والدليل على ذلك أن من علم شيئاً بالخبر ثم رآه بالبصر وجد تفرقة بين الحالتين إلا أن تلك التفرقة ليست تفرقة جنس وجنس ونوع ونوع بل تفرقة جملة وتفصيل وعموم وخصوص وإطلاق وتعيين وإلا فشعور النفس بهما في الحالتين واحد.

قال ولو كان المدرك مدركاً بإدراك للزم أن يحضر عند الحاسة السليمة قينة تلعب وإنعام تسرح وطبول تضرب وصور تنفخ فيه وهو لا يراها ولا يسمعها إذ لم يخلقله إدراك ذلك وكذلك يجوز أن يرى الشخص البعيد ولا يرى القريب لأنه خلق له إدراك البعيد دون القريب وقد علمنا ضرورة أن الأمر على خلاف ذلك. وقال الجبائي أن الحي إذا سلمت نفسه عن الآفة سمي سميعاً بصيراً ولا معنى للإدراك شاهداً وغائباً إلا ذلك. والدليل عليه أن الذات إذا سلمت أدركت كل معروض عليها من المتماثلات والمختلفات وإدراكها السواد كإدراكها البياض ولو كان مدركاً بإدراك لجاز أن يدرك بعض الأشياء دون بعض مما يقابل المدرك فكان يجوز أن يدرك بياضاً ولا يدرك سواداً وهما متقابلان للحاسة في حالة أو حالتين متعاقبتين كما أن العالم منا جاز أن يعلم شيئاً دون شيء. قالوا وإن سلمنا ثبوت الإدراك في الشاهد فلم نسلم أن المصحح مجرد كون الحيوان حياً فقط وهاهنا شرط آخر وهو حصول البنية وشرط للشرط وهو توسط الهوى المضيء بين المبصِر والمبصَر والهوى الصافي بين السمع والمسموع كما شرطنا في الشم واللمس والذوق اتصال الأجرام ومماستها بالاتفاق وإذا استدعت الثلاث من الحواس شرطاً حتى يتحقق الإدراك ولأجل ذلك امتنع إثباته غائباً كذلك الحاستان الباقيتان استدعتا شرائط أخر سوى كونه حياً حتى يتحقق الإدراك فأنتم مدفوعون إلى إقامة الدليل على حصر الشرائط في كونه حياً فقط وإلا فارفعوا كون الحياة شرطاً كما رفعتم كون البنية وتوسط الهوى شرطاً واجعلوا وجود الحياة شرطاً منحيث العادة لا من حيث الضرورة كما جعلتمالبنية شرطاً من حيث العادة وهذا الموضع من مشكلات مسائل الإدراكات.

قال الأشعري الإدراكات من قبيل العلوم على قول ورأي وهو جنس آخر على قول فمن قال بالقول الأول فيقول هو مماثل للعلوم ولا يفترقان إلا في أن أحد العلمين يستدعي تعيين المدرك والعلم من حيث هو علم لا يستدعي تعيين المدرك فلا جرم بقول العلم يتعلق بالمعدوم والإدراك لا يتعلق به إذ المعدوم لا يتعين ولا تظنن أن هذا الرأي هو مذهب الكعبي فإنه لم يثبت لإدراك معنى أصلاً والأشعري أثبت له معنى وقال هو من جنس العلوم فعلى هذا القول الرب تعالى سميع بصير

بإدراكين هما علمان مخصوصان وراء كونه عالماً هو مدلول الأحكام والإتقان ومن قال بالقول الثاني استدل بأن العلم بالشي إذا أضيف على علم آخر به واتحد المتعلق واستوى العلمان في صفات النفس لم يتصور اختلافهما فلما وجدنا في أنفسنا اختلافاً بين العلم والإدراك وأحسسنا تفرقة بين المعلوم خبراً وبين المرئي عيان مع اتحاد المتعلق واستواء الأمر في الحدوث علمنا أن الجنسين مختلفان وأيضاً فإن الأكمه لو أحاط علماً بما أحاط به البصير حصل له كل علم سوى الإدراك فدل أنه زائد على العلم على أن هذا يشكل بقاعدة من لم يجعل البنية شرطاً فإنه جوز أن يخلق الله تبارك وتعالى الروية في القلب والعلم في البصر فحينئذ يلتبس العلم بالإدراك ويلزم أن يسمع السامع بالبصر ويبصر بالسمع ويشم بحاسة الذوق ويذوق بحاسة الشم ويلزم أن تكون حاسة واحدة هي سامعة مبصرة شامة ذائقة لامسة وإنما اختص كل إدراك بحاسة خاصة في خلقه وكذلك يجوز أن تكون أمور حاضرة لا نحسها وأمور غائبة نبصرها ولكن العادة الجارية أمنتنا من ذلك أليست الملائكة كانت تحضر مجلس النبوة والقوم حضور والأعين سليمة وهم لا يبصرون أليست الشياطين والجن يطوفون في البلاد ويسرحون في الأرض وإن إبليس هو يرانا وقبيله من حيث لا نراه فبطلت تلك التهويلات والتشنيعات التي ألزمها الخصم.

وأما جواب الجبائي عن القاعدة التي صار إليها من حد السميع والبصير أنه الحي الذي لا آفة به قيل أطلقت القول بنفي الآفة وذلك بالاتفاق ليس بشرط فإن السميع والبصير قد يكون ذا آفة وذا آفات كثيرة فلا بد وأن يخص نفي الآفة بمحل الإدراك ثم تلك الآفة يجب أن تكون مانعة من الإدراك فقد أثبت الإدراك من حيث نفاه ثم الذي يحسه الإنسان من نفسه معنى موجود لا نفي محض.وقولهم لا آفة به نفي محض فلا يتصور الإحساس به ويستحيل أن ترجع التفرقة بين حالتي الإدراك وعدم الإدراك إلى عدم محض فحينئذ تنعدم التفرقة فإن التفرقة بالعدم وعدم التفرقة سوي. ثم نقول نحن نجد تفرقة ضرورية بين كون الإنسان سميعاً وبين كونه بصيراً وهما متفقان في أن معنى كل واحد منهما أنه حي لا آفة به فهذه التفرقة ترجع إلى ماذا فلا بد من أمرين زائدين على كونه حياً لا آفة به حتى يكون بأحدهما سميعاً وبالثاني بصيراً وإلا فتبطل التفرقة الضرورية فالذي انفصل به

السمع عن البصر وهو وراء كونه حياً لا آفة به فكذلك الذي انفصل به السمع والبصر عن العلم وسائر الصفات وراء كونه حياً لا آفة به ولئن ألزم الجبائي بأن يقال معنى كونه عالماً قادراً أنه حي لا آفة به حتى يرد الصفات كلها إلى كونه حياً لا آفة به لم يجد عن هذا الإلزام مخلصاً. وقد قال بعض العقلاء وقرر أن جميع صفات الكمال تجتمع في كونه حياً وتنتفي صفات النقص بقولنا لا آفة به وأما اشتراطهم البنية حسب اشتراط الحياة غير صحيح فإن الإدراك الواحد لا يقوم إلا بجزء واحد من الجملة وإذا قام به أفاد حكماً له ولا أثر للجواهر المحيطة فإن كل جوهر مختص بحيزه موصوف بأعراضه وكما لا يؤثر جوهر في جوهر لا يؤثر حكم جوهر في جوهر آخر ولا يختلف حكم جوهر بعينه في تفرده وانضمامه وإذا جاز قيام الإدراك به مع اتصاله بالجواهر جاز قيامه به مع تفرده فإنه لا يتحول عن صفته تفرد أو انضم إلى غيره خصوصاً إذا كان الإدراك في صفة نفسه لا يقتضي جمعاً وإضافة ونسبة ولم يكن من الأعراض الإضافية بخلاف الاجتماع والافتراق والمماسة ثم لو كانت البنية شركاً كاشتراط كونه حياً لوجب طرده في الغائب حتى يكون الباري تعالى في علمه وقدرته ذابنية كما كان حياً لأن الشروط يجب طردها شاهداً وغائباً. ومن العجب أنهم كما شرطوا البنية شرطوا في الروية اتصال الأشعة وهي أجسام مضيئة تنبعث عن البصر عند فتح الأجفان وهي أجسام تتشكل وتتحرك وتتعوج وتستقيم فإذا اتصل الشعاع المنبعث من الناظر بالقاعدة على حد معلوم مع الاستقامة ولم يكن ثم بعد مفرط ولا قرب مفرط أدركه الرائي فلذلك لا يرى الشيء البعيد على غاية البعد ولا يرى باطن الأجفان وإن كانت القاعدة صقيلة ارتدت الأشعة إلى الرائي فرأي عند ذلك نفسه وربما يظن أنه ينفصل عن المتلون صورة ويمتد إلى العين فينطبع وكلا المذهبين باطل.

أما القول بالأشعة التي تنبعث من العين فبطلانه بأنا نعلم قطعاً أن العين على صغرها لا تتسع لأجسام تنبسط على نصف كرة العالم فإن تلك الأجسام إن كانت موجودة بالفعل محسوسة بالجفن فوجب أن يكون قدرها مثل نصف قدر كرة السماء وهذا محال وإن حدثت في ساعة الملاحظة فما السبب لحدوثها ومن المعلوم أن القدرة الحادثة لا تصلح لحدوث الأجسام والقول بتولد الأجسام أمحل

ويلزم من ذلك أيضاً أن جماعة من ذوي الأبصار اجتمعوا على روية شيء وجب أن يقوى إدراك الضعيف البصر الذي معهم فإن شعاعه إن قل ما في نفسه فقد تكثر بأشعتهم وإن ضعف عن حالة القوى فقد يقوى باشتراك أشعتهم فينبغي أن يستعين الضعيف كما يستعين بقوة ضوء السراج. ثم الشعاع إن كان عرضاً في ستحيل عليه الانتقال وإن كان جوهراً فلا يخلوا إما أن يبقى متصلاً وإما أن لا يبقى فإن بقي فيلزم أن يتفرق ويدرك الشيء متفرقاً وينبغي أن يكون مثل خط مستقيم يتحرك بتحريك الريح وينقطع بقطع الماء وإن لم يبق متصلاً فلم يدرك العين بما اتصلبه بل بما انفصل عنه فما اتصل بالمرئي لم يتصل بالعين وما اتصل بالعين لم يتصلب المرئي فيلزم أن لا يتحقق له إدراك أصلاً. والقول بانتقال صورة من المرئي إلى البصر باطل أيضاً فإن الصورة لو انتقلت لاحترقت العين برؤية النار وهي إنك ان تعرضاً فهي لا تنتقل وإن كانت جوهراً فلينقص المرئي بانفصال شيء منه ولا ينفصل شيء منه إلا بسبب ولا سبب هاهنا فهو باطل فتحقق أن الإدراك معنى في حاسة المدرك ثم يبقى هاهنا مباحثة أخرى وهي أن الإدراك هل هو إدراك لصورة في حاسة المدرك تطابق الصورة الخارجة أم هو إدراك ما في الخارج من غير توسط صورة في الحاسة وشيء آخر وهو أن محل الإدراك هو الحاسة الظاهرة من العين والأنف والفم والأذن أم هي آلات وأدوات للحاسة المشتركة بينهما فيكون الحس الحقيقي فيها حتى تجتمع المختلفات فيه او يكون الإدراك إدراكاً واحداً فيظن بعض العقلاء أنه هو العلم إذ هو في الباطن ويظن بعضهم أنه إدراك أخص من العلم إذ مدركه في الظاهر والإدراكات الخمس مختلفة الحقائق حتى يكون اختلافها بالنوع أم الاختلاف راجع إلى المدركات والإحساس بها بمعنى واحد وهذا الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة.

قال المتكلمون الحواس الخمس مشتملة على إدراكات خمس تختلف أنواعها وحقائقها والإنسان يجد من نفسه أنه يرى ببصره ويسمع بأذنه كما يجد أنه يعلم بقلبه فالبصر محل الرؤية والأذن محل السمع كالقلب هو محل العلم وكما يجد التفرقة بين العلم والإدراك يجد التفرقة بين محل العلم ومحل الإدراك ولأن الذي يدرك ببصره من المرئي هو الألوان والأشكال فيستدعي ذلك مقابلة

ومواجهة فالذي يدرك بسمعه من المسموع هو الأصوات والحروف ولا يستدعي ذلك مقابلة وكذلك المشموم والمذوق والملموس يستدعي اتصال الأجسام ولا يستدعيه السمع والبصر فلذلك يجوز أن يوصف الباري تعالى بأنه سميع بصير ولا يجوز أن يوصف بأنه شام ذائق لامس وكذلك لا يجوز أن يسمع الشيء من حيث يبصر ويبصر من حيث يسمع فدل ذلك على أن الإدراكات مختلفة الحقائق والمحال جميعاً وهذا كله على رأي من يفرق بين الإدراك والعلم فأما من قضى بأن الإدراك علم قضى ب اتحاد المحل والحقيقة. سوى أبي الحسن الأشعري فإنه يقول كل إدراك علم على قول ولا يقول كل علم إدراك بل الإدراك علم مخصوص فإنه يستدعي تعيين المدرك ويتعلق بالموجود فقط والوجود هو المصحح بخلاف العلم المطلق فإنه لا يستدعي تعيين المدرك ولا يتعلق بالموجود من حيث هو موجود بل يتعلق بالمعدوم والموجود والواجب والجائز والمستحيل لكن من الإدراكات ما هو علم مخصوص كالسمع والبصر وتردد رأيه في سائر الإدراكات أهي علوم مخصوصة أم إدراكات ورأي بعض أصحابه أنها إدراكات أخر وليس الوجود بمجرده مصححاً لها فقط بل الاتصال فيها شرط فلا يتصور شم إلا باتصال أجزاء من المتروح أومن الهوى إلى المشام وكذلك الذوق واللمس لا يتصور وجودهما إلا باتصال جرم بجرم وقالت الفلاسفة يرتسم في الحواس الظاهرة بصور صورة تفيض عليها من واهب الصور عند استعدادات تحصل فيها بمقابلة الحاس والمحسوس ثم قد تكون تلك الصورة نفس الإدراك وقد يكون الإدراك شيء آخر دون تلك الصورة كمقابلة المرئي من الألوان والأشكال في الرطوبة الجليدية من العين التي تشبه البرد والجمد فإنها مثل مرآة فإذا قابلها متلون انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع مثل صورة الإنسان في المرآة بتوسط جسم شفاف بينهما لا بأن ينفصل من المتلون شيء ويمتد إلى العين ولا بأن يتصل شعاع فيمتد إلى المتلون فإذا حصلت الصورة في الجليدية أفضت إلى القوة الباصرة المودعة في ملتقى الأنبوبتين في مقدم الدماغ وهما عصبتان مجوفتان على شكل صليب فتدركه النفس بهما فتكون الصورة في الجليدية من العين والإدراك في الحس المشترك ولما كانت الجليدية كرية ومقابلة الكرة يكون بالمركز وفرضنا سطحاً مستديراً مثلاً كالترس كان يقابله على خطوط مستقيمة

محيط بالترس متسع الأسفل متضايق الأعلى ينتهي إلى الجليدية على دائرة صغيرة وحيثما ازداد الترس بعداً ضاقت الزاوية فصغر في العين فيرى الكبير من البعد صغيراً فلو كان الإدراك معنى في العين وتعلق بالمدرك على ما هو به كان المرئي مرئياً على مقدار شكله وصورته ولم يتفاوت الأمر بالقرب والبعد وأيضاً فإن النقطة من النار إذا أديرت بسرعة أشبهت دائرة يدركها البصر وهي في نفسها نقطة والقطر النازل يرى خطاً مستقيماً وهو مستدير فتحقق أن الحس الحقيقي ما في الباطن دون الصورة الظاهرة وأما السمع فإن الصوت والكلام المركب من الحروف إذا صادف الهوى الراكد الذي في الصماخ المجاور للعصبة المفروشة في أقصى الصماخ الممدودة مد الجلد على الطبل والوتر على الصنج حصل منه طنين فيها فتشعر به القوة المودعة في تلك العصبة على رأي أو أدركه الحس المشترك على رأي فحصل السماع ثم الفهم ثم التمييز ثم الحكم ثم القبول فتلك العصبة بالنسبة إلى الصوت والكلام نازل منزلة الجليدية في العين غير أن الصورة في المرآة تحصل دفعة تامة والصورة في العصبة تحصل متعاقبة في لحظة ويحصل الإدراك به وينتقش الخيال منه انتقاش اللوح من القلم فيحصل فيه الكلام مكتوباً معايناً فيقرأ كما يقرأ من الصحيفة وهاتان الحاستان ممتازتان عن سائر الحواس بأن إدراكهما غير ما ارتسم في الحاستين وأما الشم فإنه بقوة في زائدتي الدماغ المشبهتين بحلمتي الثدي وإنما يدرك بواسطة جسم ينفعل من الروائح وذلك بانفعال الهوى من ذي الرائحة لا بانتقال أجزاء تنفصل منها أو رائحة تنتقل عنها فيصل إلى الحلمتين فتدركه القوة المركوزة فيها والذوق هو قوة مودعة في العصبة المفروشة على ظاهر اللسان بواسطة الرطوبة العذبة التي لا طعم لها المنبسطة على ظاهر اللسان فإنها تأخذ طعم ذي الطعم وتستحيل إليه وتتصل بتلك العصبة فتدركها العصبة واللمس هو قوة مبثوثة في جميع البشرة واللحم المتصل بها يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والصلابة واللين والخشونة والملاسة والخفة والثقل والذي يحمل هذه القوة جسم لطيف يجري في شباك العصب ويستمد من القلب والدماغ وإنما يدرك إذا استحال كيفية البشرة إلى شبه المدرك بشرط أن يتفاوتا في

الكيفية وهذه القوى كلها معدات لقبول الفيض من واهب الصور وإلا فالحاسة لا تحدث إدراكاً.

والأشعري فصل بين السمع والبصر وبين الثلاثة الباقية حيث شرطها هنا اتصالاً جسمانياً وأثبت إحساساً جسمانياً ولم يثبتها في صفات الباري تعالى ولم اعلم أن لهما اختصاصاً بالباطن ردد قوله في أن الإدراك علم مخصوص أو معنى آخر في الحاسة المشتركة ولا يستبعد من مذهبه قيام الإدراك السمعي بالبصر والبصر بالسمع فإن القوم حكموا باتحادهما عند الحاسة المشتركة حتى يصير المرئي مقروءاً والمقروء مرئياً فإنهما في حقيقة الإدراك لا يختلفان ومحلهما محل واحد فيتحدان وكلام المعتزلة في الإدراكات مختلط لا ثبات له والله أعلم.

16. **القاعدة السادسة عشر:** في جواز رؤية الباري تعالى عقلاً ووجوبها سمعاً لم يصر صائر من أهل القبلة إلى تجويز اتصال أشعة من البصر بذاته تعالى أو انطباع شبح يتمثل في الحاسة منه وانفصال شيء من الرائي والمرئي واتصاله بهما لكن أهل الأصول اختلفوا في أن الرؤية إدراك وراء العلم أم علم مخصوص ومن زعم أنه إدراك وراء العلم اختلف في اشتراط البنية واتصال الشعاع ونفي القرب المفرط والبعد المفرط وتوسط الهوى المشف فشرطها المعتزلة ونفوا رؤية الباري تعالى بالأبصار نفي الاستحالة والأشعري أثبتها إثبات الجواز على الإطلاق والوجوب بحكم الوعد ثم ردد قوله إنه علم مخصوص أي لا يتعلق إلا بالموجود أم هو إدراك حكمه حكم العلم في التعلق أي لا يتأثر من المرئي ولا يؤثر فيه ونحن نورد كلام الفريقين على الرسم المعهود.

قالت الأشعرية الموجودات اشتركت في قضايا واختلفت في قضايا والرؤية قد تعلقت بالمختلفات منها والمتفقات ولا يجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه فإنه يوجب أن يكون لحكم واحد علتان مختلفتان وهذا غير جائز في المعقولات أو يلزم أن يكون لحكم عام علة خاصة هي أخص من معلولها وما يتفق فيه الجوهر والعرض إما الوجود أو الحدوث هو وجود مسبوق بعدم والعدم لا تأثير له في الحكم

فبقي الوجود مصححاً بالضرورة وهذا تقسيم حاصر فإن الرؤية بالاتفاق تعلقت بالجوهر والعرض وهما قد اختلفا من كل وجه سوى الوجود والحدوث وقد بطل الحدوث فتعين الوجود ولا يلزم على هذه الطريقة انتشار الأقسام كما لزم على طريق الأصحاب غير استبعاد محض للمعتزلة فيقولهم لو كان كل موجود مرئياً لكان العلم والقدرة والطعم والرائحة وما سوى اللون والمتلون مرئياً ولكن نفس الرؤية مرئية بالرؤية وهذا محال ويلتزم أبو الحسن جواز الرؤية في جميع الموجودات على الإطلاق خصوصاً إذا قال الرؤية علم مخصوص فالعلم كما يتعلق بهذه الموجودات كذلك الرؤية ولا فرق إلا أن العلم المطلق يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل وهذا العلم لا يتعلق إلا بالموجود فقط فإنه يقتضي تعيين المرئي والتعيين لا يتحقق في العدم وإن سلكنا طريقة العلم فهو أسهل فإن العلم من حيث هو علم نوع واحد وحقيقة واحدة وإذا جوز تعلق العلم به فقد جوز تعلق الرؤية به. وقد سلك الأستاذ أبو إسحاق طريقة قريبة من هذه فقال الرؤية معنى لا تؤثر في المرئي ولا تتأثر منه فإن حكمه حكم العلم بخلاف سائر الحواس فإنها تؤثر وتتأثر وإنما يلزم الاستحالة فيه أن لو تأثرت الرؤية من المرئي أو تأثر المرئي من الرؤية وكل ما هذا سبيله فهو جائز التعلق بالقديم والحادث وكل مؤثر ومتأثر فهو مستحيل عندنا كما هو مستحيل عندكم ولا كلفة في هذه الطريقة إلا إثبات معنى في البصر لا يؤثر ولا يتأثر وقد أثبتنا من قبل أن الإدراك البصري لا يستدعي اتصال شعاع بالمرئي ولا انفصال شيء من الرائي وإذا بطلال وجهان انتفى التأثير والتأثر وصار المعنى كالعلم أو هو من جنس العلم وقد تقرر الاتفاق على جواز تعلق العلم به وهذا نهاية ما قيل في إثبات الجواز من جهة العقل.

قالت المعتزلة قد طلبتم للرؤية علة مصححة وتعين لكم الوجود فما أنكرتم أن جواز الرؤية من الأحكام التي لا تعلل فإن من الأحكام ما يعلل كالعالمية والقادرية ومنها ما لا يعلل كالتحيز وقبول العرض وجميع الصفات النفسية أليس تعلق العلم بالمعلومات لا يستدعي مصححاً إذ تعلق بالواجب والجائز والمستحيل ولم توجد قضية هي أعم من الأقسام الثلاثة حتى تكون تلك القضية هي المصححة لتعلق العلم بها وكونها معلومة هي نفس تعلق العلم بها فتكون العلة والمعلول

واحداً وإذا قررتم أن الرؤية إما علم مخصوص أو معنى في حكم العلم ثم لم تطلبوا مصححاً للعلم فلم طلبتم مصححاً للرؤية فقولوا تعلقت الرؤية بما تعلق به العلم أو لا علة ولا مصحح. واعتراض ثان أن تقسيم الحال إلى قضية الاشتراك والافتراق إنما يصح على مذهب مثبتي الحال وأنتم معاشر الأشعرية قد نفيتم الحال ورددتم قضايا الخصوص والعموم والافتراق والاشتراك إلى محض العبارات فكيف صرتم إلى إلزام أحكام الحال حتى أبطلتم قضية الافتراق وعينتم قضية الاشتراك ثم حصرتم ذلك في قضية واحدة وهو الوجود على أن الموجودات إنما تختلف بوجودها عندكم والوجود في الجوهر هو نفس الجوهر وكما يتمايز الجوهر والعرض بالجوهرية والعرضية تمايزاً في الوجود وكما تمايز القديم والحادث في القدم والحدوث تمايزاً في الوجود فإن الوجود العام الذي شمل الموجودات حتى يصح أن يكون مصححاً وحتى يصح الجمع بين الشاهد والغائب بذلك الجامع.

واعتراض ثالث قد أجملتم القول إجمالاً في أن الرؤية تعلقت بالجوهر والعرض أما الجوهر المجرد والجسم المجرد فغير مسلم تعلق الرؤية به إذ قد استحال تجرده عن اللون فلم تتعلق الرؤية به مجرداً وأما العرض فليس كل عرض قد تعلقت الرؤية به وإنما يستقيم دليلكم هذا أن لو تعلقت الرؤية بالجوهر والعرض على الإطلاق والتعميم حتى يصح منكم ربط الحكم بجامع بينهما وإذا تعلقت ببعض الأعراض دون البعض فلم يكن الحكم معلقاً بالعرض من حيث أنه عرض ولا بالجوهر من حيث أنه جوهر ولا يكون معلقاً بما يجمع بينهما وهو الوجود أو الحدوث فلا بد إذاً من إثبات التعلق وحصره في شيء دون شيء أو تعميمه بكل شيء وذلك نفس المتنازع فيه.

واعتراض رابع لم قلتم أن الحدوث لا يكون مصححاً وقد عرفتم أن من الأحكام العقلية ما يتعلق بالحدوث دون الوجود وليس لقائل أن يقول أن كونه مسبوقاً بعدم ليس بمؤثر فإن معناه أنه وجود على صفة واعتبار وكما أن المرئي أخص من المعلوم والرؤية تتعلق بالمعلوم على صفة الوجود كذلك نقول تتعلق بالوجود على صفة الحدوث وبالحادث على صفة المقابلة أو التكون أو غير ذلك من

الصفات والاعتبارات وهذا السر وهو أن المنقسم ربما يورد أقساماً وينفي بعض الأقسام مفرداً وربما يكون الحكم معلقاً بمركب من القسمين لا بمفرد بينهما فكما يجب نفي الأفراد من حيث هي أفراد فكذلك يجب نفي المركب من حيث هو مركب وهذا مما أغفله المتكلم كثيراً في مجاري تقسيماته وهو واجب الرعاية جداً.

واعتراض خامس قد تحقق أن الرؤية من جملة الحواس الخمس أفتقولون أنها كلها تتعلق بالوجود والمصحح لها الوجود أم الرؤية خاصة تتعلق بكل موجود فإن عممتم الحكم فقد افتتحتم أمراً وهو التزام كونه تعالى مسموعاً مشموماً مطعوماً ملموساً وذلك شرك عظيم وإن خصصتم الحكم بالرؤية وجب عليكم إظهار دليل التخصيص فإن قلتم الدليل أنه لا يؤثر في المرئي ولا يتأثر منه فقيل هو نفس المتنازع فيه وإن قلتم هو علم أو في حكم العلم إلا أنه يقتضي تعيين المدرك فيقال لكم التعيين قد يكون تعيين العقل ولا شك أن الحس لا يستدعي ذلك التعيين فإن تعيين العقل كتخصيص العام وتفصيل المجمل وتقييد المطلق وتحديد الشيء ولا تختص أمثال هذه التعيينات بالرؤية والحس وإن قلتم التعيين تعيين الحسفه ويستدعي قبول الإشارة إليه وذلك يقتضي حيزاً ومكاناً وجهة ومقابلةً وهو محال.

قالت الأشعرية الجواب عن الاعتراض الأول أن طلب المصحح لم يختص بنا فإنكم جعلتم اللون والمتلون مصححاً وذلك أن الرؤية لما تعلقت ببعض الموجودات وذلك نوعان نوع من الأعراض ونوع من الجواهر فصح كون الجوهر والعرض مرئياً فقلنا ما المصحح لهذه الصحة أهو كون الجوهر جوهراً فلزم أن لا يكون العرض مرئياً أو كون العرض عرضاً فلزم أن لا يكون الجوهر مرئياً فلا بد إذاً منقضية واحدة جامعة بينهما شاملة لهما حتى تتكون الصحة معللة لها إذ الصحة حكم هو قضية واحدة فلا يكون مصححها علتان مختلفتان فإن اختلاف العلتين يوجب اختلاف الحكمين في العقليات ولما تعلقت الرؤية بمختلفات وجب علينا طلب العلة التي لأجلها صح تعلقها بها ولا بد أن يكون السبب المصحح قضية تجمعهما لا كاللون والمتلون فإنهما قضيتان مختلفتان اختلاف الجنس والجنس والنوع والنوع ومن المحال ربط حكم واحد بعلتين مختلفتين فإن العلة العقلية لا بد أن تستقل بإفادة الحكم فإن استقل أحد المختلفين استغنى الحكم عن الثاني فطلبنا العلة لأن الرؤية تعلقت

بمختلفين وجعلنا العلة قضية واحدة تشملها لاتحاد الحكم وهو الصحة فصح الطلب وحصل المطلوب.

وأما الجواب عن الاعتراض الثاني وهو إلزام الحال على مذهب أبي الحسن وإبطال الاشتراك والافتراق على نفي الحال. قال القاضي أبو بكر الذي ذكرته دليلي وأنا قائل بالحال فسقط الاعتراض. وقال أبو الحسن القضايا العقلية والوجوه الاعتبارية لا ينكرها منكر ولسنا ممن لا يجمع بين مختلفين ولا يفرق بين مجتمعين ولا يقول بوجه ووجه وحيث وحيث واعتبار واعتبار فإن الحركة إذا قامت بمحل وصف المحل كونه متحركاً فهي من حيث أنها حركة وباعتبار أنها حركة أوجبت كون المحل متحركاً وهي باعتبار أنها كون لها حكم آخر وباعتبار أنها عرض لها حكم آخر ولو رفعنا هذه الاعتبارات انحسم باب النظر وانحصر نظر العقل على موجودات معينة وبطلت الاعتبارات بأسرها ولما قطعنا بأن الرؤية تعلقت بجنسي العرض والجوهر عرفنا أن الصحة على قضية واحدة وإنما نعني بالصحة صلاحية كل جنس لتعلق الرؤية فتلك الصلاحية صحتها على نعت واحد وإنما العلة المقتضية لتلك الصلاحية يجب أنتكون على نعت واحد والوجود وإن اختلف بالنسبة إلى المختلفات غير أنه في العقل والتصور معنى واحد يشمل القسمين فصح أن يكون مناطاً للحكم وهذا كما قررناه في الجمع بين الشاهد والغائب بالشرط والمشروط والعلة والمعلول والدليل والمدلول والحقيقة والمحقق. وأما الجواب عن الاعتراض الثالث وهو إجمال القول في تعلق الرؤية بالجوهر والعرض قلنا الإنسان يدرك من نفسه إدراك الحجمية الجوهر وتحيزه وشكله من تدوير وتثليث وتربيع وتخميس إلى غير ذلك من الإشكال ولهذا يبصر شخصاً من بعد فيدري شخصيته ويشك في لونه وصغره وكبره كما ذكرنا أسباب ذلك ثم يدرك بعد شكله ولونه فعرف أن الإشكال والألوان غير والجسم من حيث هو جسم غير في البصر وقد أدركهما البصر جميعاً فلا بد من مصحح جامع بينهما وذلك ما عيناه ولذلك قلنا أن اللون والمتلون لن يصلح أن يكون علة لأنه تركيب في العلة ومع كونه تركيباً هو تشكيل فإنهم يقولون المصحح هو اللون أو المتلون فلا العلة المركبة

صالحة ولا التشكيل في العلة مستعمل فبطل ما نصبوه علة وصح ما نصبناه.
وقولهم لمتعلق الرؤية بجميع الأعراض.

قلنا ولو تعلقت حساً بجميع الأعراض ما كنا نحتاج إلى طلب العلة كما لم نحتج إلى طلب العلة لتعلق العلم بالمعلوم إذ تعلق بكل ما يصح أن يعلم معدوماً أو موجوداً محالاً أو ممكناً لكنا نطلب العلة لأنها تعلقت بالبعض وكما تعلقت ببعض الأعراض تعلقت بجميع الأجرام فطلبنا جامعاً ولم نظفر بجامع بين الجواهر وبعض الأعراض كما صاروا إليه من اللون والمتلون فإن الرؤية تعلقت باللون كما تعلقت بالاجتماع والافتراق والمماسة والمحاذاة وهي أعراض وراء اللون فلم يكن بدمن تعميم الحكم في كل عرض لعموم الجامع بين الجنسين ولا إشكال في هذه المسألة سوى هذه المنزلة وهي ورطة العقول فليتحرز فيها تحرز الماشي في الوحول.

وأما الجواب عن الاعتراض الرابع نقول الحدوث ليس يصلح أن يكون مصححاً على المذهبين أما على مذهبكم فلأن بعض الأعراض يستحيل رؤيته فلو كان الحدوث مصححاً لصح تعلق الرؤية بكل محدث وأما على مذهب أبي الحسن فلأن الحدوث وجود مسبوق بعدم والعدم لا تأثير له فبقي الوجود مصححاً. وقولهم معنى قولنا مسبوق بعدم أنه وجود مخصوص لا وجود عام مطلق والوجود المخصوص باعتبار الحدوث علة مصححة. قيل الخصوص في الوجود يجب أن يكون بصفة وجودية راجعة إلى الوجود حتى يصح مؤثراً في إثبات الحكم وسبق العدم لا يصلح أن يكون مؤثراً في إثبات الصلاحية والصحة للرؤية فبقي الوجود المطلق ونعني بالصفة الوجودية أن يخصص الوجود مثلاً بأنه جوهر أو عرض والعرض بأنه كون أو لون فهذه الاعتبارات مما تؤثر فأما العدم السابق فلا تأثير له والوجود باعتبار عدم سابق لا يكتسب اعتباراً ووجهاً إلا احتياجاً إلى موجد وهو باعتبار هذا لا يصلح أن يكون مصححاً للرؤية والإدراك.

وأما الجواب عن الاعتراض الخامس نقول الرؤية من جملة الحواس الخمس لكن الحواس مختلفة الحقائق والإدراكات ولكل حاسة خاصية لا يشركها فيها غيرها وليس منه احاسة تتعلق بجنسي الجوهر والعرض على وتيرة واحدة بل كلها تتعلق بأعراض ومن شرطت علقها اتصال جسم بجسم حتى يحصل ذلك الإدراك عن السمع فإنه لا يستدعي اتصال جسم بجسم ضرورة بل هو إدراك محض كالرؤية. ثم اختلف رأي العقلاء في أن المصحح للسمع ما هو فمنهم من قال هو الوجود كالمصحح للرؤية ومنهم من قال المصحح كونه موجوداً باعتبار كون المسموع كلاماً والكلام قد يكون عبارة لفظية وقد يكون نطقاً نفسياً وكلاهما مسموع ان ونحن كما أثبتنا كلاماً في النفس ليس بحرف ولا صوت كذلك نثبت سماعاً في النفس ليس بحرف ولا صوت ثم ذلك السماع قد يكون بواسطة وحجاب وقد يكون بغير واسطة وحجاب "[وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا] {الشورى:51} "فالوحي ما يكون بغير واسطة وحجاب كما قال تعالى "[فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى] {النجم:10}" وكما قال النبي صلى الله عليه وسلم نفث في روعي وقد يكون من وراء حجاب كما كان لموسى عليه السلام وكلمه ربه وقد يكون بواسطة رسول وحجاب كما قال تعالى "[أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا] {الشورى:51}" وبالجملة نحن نعقل في الشاهد كلاماً في النفس ونجده من أنفسنا كما أثبتناه ثم يعبر اللسان عنه بالعبارة الدالة عليه ثم يسمع السامع فيصل بعد الاستماع إلى النفس فقد وصل الكلام إلى النفس بهذه الوسائط فلو قدرنا ارتفاع هذه الوسائط كلها من البين حتى تدرك النفس كما كانت النفس الناطقة المتكلمة مشتملة عليه فتحقق كلام في جانب المتكلم وسماع في جانب المستمع ولا حرف ولا صوت ولا لسان ولا صماخ فإذا تصور مثل ذلك في الشاهد حمل استماع موسى كلام الله على ذلك وعن هذا قال[إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي] {الأعراف:144} "فالرسالات بواسطة الرسل والكلام من غير واسطة لكنه من وراء حجاب وأما في حقنا فكلام الله تعالى مسموع بأسماعنا مقروء بألسنتنا محفوظ في صدورنا وقد تبين الفرق بين القراءة والمقروء في مسألة الكلام.

ومما تمسك به الأشعري في جواز رؤية الباري جل جلاله سؤال موسى عليه السلام"[رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ] {الأعراف:143} وجواب الرب تعالى "لَنْ تَرَانِي" ووجه الاستدلال أن موسى عليه السلام هل كان عالماً بجواز الرؤية أم كان جاهلاً بذلك فإن كان جاهلاً فهو غير عارف بالله تعالى حق معرفته وليس يليق ذلك بجناب النبوة وإن كان عالماً بالجواز فقد علمه على ما هو به والسؤال بالجائز يكون لا بالمستحيل وجواب الرب تعالى لن تراني يدل على الجواز أيضاً فإنه ما قال لست بمرئي لكنه أثبت العجز أو عدم الرؤية من جهة الرائي وعن هذا قال "[وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي] {الأعراف:143} " إذ الجبل لما لم يكن مطيقاً للتجلي مع شدته وصلابته فيكف يكون البصر مطيقاً فربط المنع بأمر جائز ومع جوازه أحال المنع على ضعف الآلة لا على منع الاستحالة أليس لو كان السؤال أرني أنظر إلى وجهك أو إلى شخصك وصورتك لم يكن الجواب بقوله لن تراني بل لست بذي شخص وصورة ووجه ومقابلة فدل أن السؤال كان بأمر جائز فتحقق الجواز وإن قيل لن للتأبيد فهو محال من وجهين أحدهما أن لن للتأكيد لا للتأبيد أليس قال إنك لن تستطيع معي صبراً وهو جائز غير محال والثاني أنه وإن كان للتأبيد فليس يدل على منع الجواز بل يدل على منع وقوع الجائز وإنما استدللنا بالآية لإثبات الجواز وتأبيد لن لا ينافيه. فإن قيل سأل الرؤية لقومه لا لنفسه وإنما سألها إلزاماً عليهم بقول الله سبحانه لن تراني حيث قالوا أرنا اللهجهرة. قيل هذا ما يخالف الظاهر من كل وجه ومع مخالفته لا يجوز أن يسأل النبي سؤالاً محالاً لقومه وقرينة المقال تدل على أن السؤال كان مقصوراً عليه من كل وجه إذ قال ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني إلى آخر الآية ومنع موسى لا ينتهض إلزاماً على القوم بل تقرير الحجة القاطعة على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مرئياً يكون إلزاماً فكيف نجا موسى من السؤال بل نتراني ولكن انظر إلى الجبل ولم ينج قومه من السؤال في قولهم أرنا الله جهرةً إلا بالصاعقة المهلكة والعذاب الأليم ولما قال قومه اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة لم يلزمهم بالسؤال عن الله تعالى بل أجابهم في الحال إنكم قوم تجهلون إذ كان السؤال محالاً فكذلك الرؤية لو كانت مستحيلة لأجابهم في الحال ورفع شبههم بالمقال ومثل هذه الحالة

لو قدرت المعتزلة ما استجازوا تأخير البيان عن وقت الحاجة ولعدوا سؤال المسؤول من مسؤول آخر اتهاماً آخر على شبهة قد تحققت لهم. ومما تمسك به قوله تعالى [وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ(22) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ(23)]. {القيامة}. والنظر إذا تعرى عن الصلات كان بمعنى الانتظار وإذا وصل بلام كان بمعنى الإنعام وإذا وصل بفي كان بمعنى التفكر والاستدلال وإذا وصل بإلى تعين للرؤية ولا يجوز حمله على الثواب فإن نفس رؤية الثواب لا يكون إنعاماً وقد أورد النظر في معرض الإنعام واللفظ نصفي رؤية البصر بعد ما نفيت عنه التأويلات الفاسدة. واعلم أن هذه المسألة سمعية أما وجوب الرؤية فلا شك في كونها سمعية وأما جواز الرؤية فالمسلك العقلي ما ذكرناه وقد وردت عليه تلك الإشكالات ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون ولا تحركت الأفكار العقلية إلى التفصي عنها كل الحركة فالأولى بنا أن نجعل الجواز أيضاً مسألة سمعية وأقوى الأدلة السمعية فيها قصة موسى عليه السلام وذلك مما يعتمد كل الاعتماد عليه.

17. **القاعدة السابعة عشر:** في التحسين والتقبيح وبيان أن لا يجب على الله تعالى شيء من قبيل العقل ولا يجب على العباد شيء قبل ورود الشرع مذهب أهل الحق أن العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه فيحكم التكليف من الله شرعاً على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً وقبحاً بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثواباً أو عقاباً.

وقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ومعنى القبيح ما ورد الشرع بذم فاعله وإذا ورد الشرع بحسن وقبح لم يقتض قوله صفة للفعل وليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح ولا إذا حكم به ألبسه صفة فيوصف به حقيقة وكما أن العلم لا يكسب المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة كذلك القول الشرعي والأمر الحكمي لا يكسبه صفة ولا يكتسب عنه صفة وليس لمتعلق القول من القول صفة كما ليس لمتعلق العلم من العلم صفة.

وخالفنا في ذلك الثنوية والتناسخية والبراهمة والخوارج والكرامية والمعتزلة فصاروا إلى أن العقل يستدل به حسن الأفعال وقبحها على معنى أنه يجب على الله الثواب والثناء على الفعل الحسن ويجب عليه الملام والعقاب على الفعل القبيح والأفعال على صفة نفسية من الحسن والقبيح وإذا ورد الشرع بها كان مخبراً عنها لا مثبتاً لها ثم من الحسن والقبح ما يدرك عندهم ضرورة كالصدق المفيد والكذب الذي لا يفيد فائدة ومنها ما يدرك نظراً بأن يعتبر الحسن والقبح في الضروريات ثم يرد إليها ما يشاركها في مقتضياتها ثم يرتبون على ما ذكرناه قولهم في الصلاح والأصلح واللطف والثواب والعقاب. وقد فرق أبو الحسن الأشعريين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به فقال المعارف كلها إنما تحصل بالعقل لكنها تجب بالسمع وإنما دليله في هذه المسألة لنفي الوجوب التكليفي بالعقل لا لنفي حصول العقلي عن العقل. قال أهل الحق لو قدرنا إنساناً قد خلق تام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلق بأخلاق قوم ولا تأدب بآداب الأبوين ولا تزيا بزي الشرع ولا تعلم من معلم ثم عرض عليه أمران أحدهما أن الاثنين أكثر من الواحد والثاني أن الكذب قبيح بمعنى أنه يستحق من الله تعالى لوماً عليه لم يشك أنه لا يتوقف في الأول ويتوقف في الثاني ومن حكم بأن الأمرين سيان بالنسبة إلى عقله خرج عن قضايا العقول وعاند عناد الفضول أو لم يتقرر عنده أن الله تعالى لا يتضرر بكذب ولا ينتفع بصدق فإن القولين في حكم التكليف على وتيرة واحدة ولم يمكنه أن يرجح أحدهما على الثاني بمجرد عقله.

والذي يوضحه أن الصدق والكذب على حقيقة ذاتية لا تتحقق ذاتهما إلا بأن كان تلك الحقيقة مثلاً كما يقال أن الصدق أخبار عن أمر على ما هو به والكذب إخبار عن أمر على خلاف ما هو به ونحن نعلم أن من أدرك هذه الحقيقة عرف التحقق ولم يخطر بباله كونه حسناً أو قبيحاً فلم يدخل الحسن والقبيح إذاً في صفاتهما الذاتية التي تحققت حقيقتهما ولا لزمتهما في الوهم بالبديهة كما بينا ولا لزمها في الوجود ضرورة فإن من الأخبار الصادقة ملا يلام عليها كالدلالة على نبي هرب من ظالم ومن الأخبار التيهي كاذبة ما يثاب عليها مثل إنكار الدلالة عليه فلم يدخل كون الكذب قبيحاً في حد الكذب ولا لزمه في الوهم ولا لزمه في

الوجود فلا يجوز أن يعد من الصفات الذاتية التي تلزم النفس وجوداً وعدماً عندهم ولا يجوز أن يعد من الصفات التابعة للحدوث فلا يعقل بالبديهة ولا بالنظر فإن النظري لا بد وأن يرد إلى الضروري البديهي وإذا لا بديهي فلا مرد له أصلاً فلم يبق لهم إلا استرواح إلى عادات الناس من تسمية ما يضرهم قبحاً وما ينفعهم حسناً ونحن لا ننكر أمثال تلك الأسامي على أنها تختلف بعادة قوم دون قوم وزمان وزمان ومكان ومكان وإضافة وإضافة وما يختلف بتلك النسب والإضافات لا حقيقة لها في الذات فربما يستحسن قوم ذبح الحيوان وربما يستقبحه قوم وربما يكون بالنسبة إلى قوم وزمان ومكان حسناً وربما يكون قبيحاً لكنا وضعنا الكلام في حكم التكليف بحيث يجب الحسن فيه وجوباً يثاب عليه قطعاً ولا يتطرق إليه لوم أصلاً ومثل هذا لا يمتنع إدراكه عقلاً هذه هي طريقة أهل الحق على أحسن ما تقرر وأوضحما تحرر.

وقالت الطوائف المخالفات نحن نعارض الأمرين اللذين عرضا على العقل الصريح بأمرين آخرين نعرضهما عليه فنقول العاقل إذا سنحت له حاجة وأمكن قضاؤها بالصدق كما أمكن قضاؤها بالكذب بحيث تساويا في حصول الغرض منهما كل التساوي كان اختياره الصدق أولى من اختياره الكذب فلولا أن الكذب عنده على صفة يجب الاحتراز عنه وإلا لما رجح الصدق عليه. قالوا وهذا الفرض في حق من لم تبلغه الدعوة أو في حق من أنكر الشرائع حتى لا يلزم كون الترجيح بالتكليف وعن هذا صادفنا العقلاء يستحسنون إنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى ويستقبحون الظلم والعدوان.

وأوضح من هذا كله أنا نفرض الكلام في عاقلين قبل ورود الشرع يتنازعان في مسألة تنازع النفي والإثبات فلا شك أنهما يقسمان الصدق والكذب ثم ينكر أحدهما على صاحبه قوله إنكار استقباح ويقرر كلامه تقرير استحسان حتى يفضي الأمر بينهما من الإنكار قولاً إلى المخاصمة فعلاً وينسب كل واحد منهما صاحبه إلى الجهل ويوجب عليه الاحتراز عنه ويدعوه إلى مقالته ويوجب عليه التسليم فلو كان الحسن والقبيح مرفوضاً من كل جهة لارتفع التنازع وامتنع الإقرار والإنكار. وقولكم مثل هذا في العادة جائز جاز ولكنه في حكم التكليف ممتنع.

قلنا ليس ذلك مجرد العادة بل هو العقل الصريح القاضي على كل مختلفين في مسألة بالنفي والإثبات وما حسن في العقل حسن في الحكمة الإلهية وما حسن في الحكمة وجب وجوب الحكمة لا وجوب التكليف فلا يجب على الله تعالى شيء تكليفاً ولكن يجب له من حيث الحكمة تقريراً أو تدبيراً. قالوا لو رفعنا الحسن والقبح من الأفعال الإنسانية ورددناهما إلى الأقوال الشرعية بطلت المعاني العقلية التي نستنبطها من الأصول الشرعية حتى لا يمكن أن يقاس فعل على فعل وقول على قول ولا يمكن أن يقال لم ولأنه إذ لا تعليل للذوات ولا صفات للأفعال التي هي عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه ويقاس عليها أمر متنازع فيه وذلك رفع للشرائع بالكلية من حيث إثباتها ورد الأحكام الدينية من حيث قبولها. وزادت الفلاسفة على المعتزلة حجة وتقريراً قالوا قد اشتمل الوجود على خير مطلق وشر مطلق وخير وشر ممتزجين فالخير المطلق مطلوب العقل لذاته والشر المطلق مرفوض العقل لذاته والممتزج فمن وجه ومن وجه ولا يشك العاقل في أن العلم بجنسه ونوعه خير محمود ومطلوب والجهل لجنسه ونوعه شر مذموم غير مطلوب وكل ما هو مطلوب العقل فهو مستحسن عند العقلاء وكلما هو مهروب العقل فهو مستقبح عند الجمهور والفطرة السليمة داعية إلى تحصيل المستحسن ورفض المستقبح سوى حمله عليه شارع أو لم يحمله ثم الأخلاق الحميدة والخصال الرشيدة من العفة والجود والشجاعة والنجدة مستحسنات فعلية وأضدادها مستقبحات علمية وكمال حال الإنسان أن تستكمل النفس قوتي العلم الحق والعمل الخير تشبهاً بالإله تعالى والروحانيات العلوية بحسب الطاقة والشرائع إنما ترد بتمهيد ما تقرر في العقول لا بتغييرها لكن العقول الجزئية لما كانت قاصرة عن اكتساب المعقولات بأسرها عاجزة عن الاهتداء إلى المصالح الكلية الشاملة لنوع الإنسان وجب من حيث الحكمة أن يكون بين الإنسان شرع يفرضه شارع يحملهم على الإيمان بالغيب جملة ويهديهم إلى مصالح معاشهم ومعادهم تفصيلاً فيكون قد جمع لهم بين خصلتي العلم والعمل على مقتضى العقل وحملهم على التوجه إلى الخير المحض والإعراض عن الشر المحض استبقاء لنوعهم واستدامة لنظام العالم ثم ذلك الشارع يجب أن يكون من بينهم مميزاً بآيات تدل على أنها من عند ربه راجحاً عليهم بعقله الرزين ورأيه

المتين ولفظه المبين وحدسه النافذ ولصره الناقد وخلقه الحسن وسمته الأرصن يلين لهم في القول ويشاورهم في الأمر ويكلمهم على مقادير عقولهم ويكلفهم بحسب طاقتهم ووسعهم كما ورد في الكتاب"[ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ] {النحل:125} . قالوا وقد أخطأت المعتزلة حيث ردوا القبح والحسن إلى الصفات الذاتية للأفعال وكان من حقهم تقرير ذلك في العلم والجهل إذ الأفعال تختلف بالأشخاص والأزمان وسائر الإضافات وليست هي على صفات نفسية لازمة لها لا تفارقها البتة.وأخطأت الأشعرية حيث رفعتهما عن العلم الذي ليس في نوعه ذميم وعن الجهل الذي ليس في نوعه حميد إذ السعادة والشقاوة الأبدية مخصوصتان بهما مقصورتان عليهما والأفعال معينات أو مانعات بالعرض لا بالذات وتختلف بالنسبة إلى شخص وشخص وزمان وزمان.

ثم زادت الصابئة على الفلاسفة بأن قالوا كما كانت الموجودات في العالم السفلي مرتبة على تأثير الكواكب والروحانيات التي هي مدبرات للكواكب وفي اتصالاتها نظر نحس وسعد وجب أن يكون في أثرها حسن وقبح في الخلق والأخلاق والعقول الإنسانية متساوية في النوع فوجب أن يدركها كل عقل سليم وطبع قويم ولا تتوقف معرفة المعقولات على من هو مثل ذلك العاقل في النوع "ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم" فنحن لا نحتاج إلى من يعرفن احسن الأشياء وقبحها وخيرها وشرها ونفعها وضرها وكما كنا نستخرج بالعقول من طبائع الأشياء منافعها ومضارها كذلك نستنبط من أفعال نوع الإنسان حسنها وقبحها فنلابس ما هو حسن منها بحسب الاستطاعة ونجتنب ما قبح منها بحسب الطاقة فلا نحتاج إلى شارع متحكم على عقولنا بما يهتدى ولا يهتدي "أبشر يهدوننا" "[وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَخَاسِرُونَ] {المؤمنون:34} فهذه مقالة القوم ولها شرح ذكرناه في كتابنا الموسوم بالملل والنحل. وزادت التناسخية على الصابئة بأن قالت نوع الإنسان لما كان موصوفاً بنوع اختيار في أفعاله مخصوصاً بنطق وعقل في علومه وأحواله ارتفع عن الدرجة الحيوانية استسخاراً لها فإن كانت أعماله على مناهج الدرجة الإنسانية ارتفعت إلى الملكية أو إلى النبوة وإن كانت على مناهج الدرجة الحيوانية انخفضت إلى الحيوانية أو إلى أسفل وهو أبداً في أحد أمرين إما

فعل الجزاء أو جزاء على فعلكما يقولون كرد وبادا شت فما بالنا نقول محتاج في أفعاله وأحواله إلى شخص مثله يقبح ويحسن فلا العقل يحسن ويقبح ولا الشرع لكن حسن أفعاله جزاء على حسن أفعال غيره وقبح أفعاله كذلك وربما يصير حسنها وقبحها صوراً حيوانية وربما يصير الحسن والقبح في الحيوانية أفعالاً إنسانية وليس بعد هذا العالم عالم جزا يحكم فيه ويحاسب ويثاب ويعاقب.

وزادت البراهمة على التناسخية بأن قالوا نحن لا نحتاج إلى شريعة وشارع أصلاً فإن ما يأمر به النبي لا يخلو إما أن يكون معقولاً أو لا يكون معقولاً فإن كان معقولاً فقد استغنى بالعقل عن النبي وإن لم يكن معقولاً لم يكن مقبولاً. أجاب أهل الحق عن مقالة كل فرقة فقالوا للمعتزلة المعارضة غير صحيحة فإن ما ذكرناه من الفرق بين العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد والحكم بأن الكذب قبيح ظاهر لا مراء فيه وما ذكرتموه غير مسلم فإنه يستوي عند صاحب الحاجة طرفا الصدق والكذب وإن اختار الصدق لم يكن اختياره أمراً ضرورياً ولا يقارنه العلم بوجوب اختياره ضرورة ولو استروح إليه فلداع أو اعتياد أو غرض يحمله على ذلك ومن استوى عنده الصدق والكذب في الملام في الحال والعقاب في ثاني الحال لم يرجح أحدهما على الثاني لأمر في ذاته. وأما استحسان العقلاء إنقاذ الغرقى واستقباحهم للعدوان فلطلب ثناء يتوقع منهم على ذلك الفعل وذم على الفعل الثاني ومثل هذا قد سلمناه ولكنا فرضنا القول فيحكم التكليف هل يستحق على الله ثواب وعقاب بعد أنعلم أنه لا يلحقه ضرر ولا نفع من فعله.

وأما المتنازعان بالنفي والإثبات في أمر معقول قبل ورود الشرع وإنكار كل واحد منهما على صاحبه فمسلم لكن الكلام وقع فيحق الله تعالى هل يجب عليه أن يمدح ويذم ويثيب ويعاقب على ذلك الفعل وذلك غيب عنا فبم يعرف أنه يرضى عن أحدهما ويثيبه على فعله ويسخط على الثاني ويعاقبه على فعله ولم يخبر عنه مخبر صادق ولا دل على رضاه وسخطه فعل ولا أخبر عن محكومه ومعلومه مخبر ولا أمكن أن تقاس أفعاله على أفعال العباد فإنا نرى كثيراً من الأفعال تقبح منا ولا تقبح منه كإيلام البرئ وإهلاك الحرث والنسل إلى غير ذلك وعليه يخرج إنقاذ

الغرقى والهلكى فإن نفس الإغراق والإهلاك يحسن منه تعالى ولا يقبح وذلك منا قبيح والإنقاذ إن كان حسناً فالإغراق يجب أن يكون قبيحاً فإن قدر في ضمن إهلاكه سر لم نطلع عليه أو غرض لم نوصله إليه إلا به فليقدر في إهلاكنا كذلك والفعل من حيث الصفات النفسية واحد فلم قبح من فاعل وحسن من فاعل. وأما ما قدروه من تنازع المتنازعين في مسألة عقلية فذلك لعمري من مستحسنات العقول من حيث أن أحدهما علم والثاني جهل لا من حيث أن أحدهما مكتسب له مستوجب على كسبه ثواباً على الله تعالى لأنهما وإن اقتسما صدقاً وكذباً وعلماً وجهلاً لم يستوجبا بشروعهما في النظر ومخاصمتهما على تجاذب الكلام على الله تعالى ثواباً وعقاباً ولم يعرف بمجرد المناظرة أن حكم الله في حقهما إذا كان الشروع جائزاً أو محرماً بل يتعارض الأمر بين الجواز والتحريم فوجه الجواز فيه أنه اشتغال بالنظر والنظر متضمن للعلم والعلم محمود لنفسه وجنسه والطريق المحمود محمود ووجه التحريم فيه أنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه واشتغال بالنظر وهو مخاطرة وربما يخطي وربما يصيب وإن أخطأ فربما يحصل له الجهل والجهل مذموم لجنسه ونفسه فمن هذا الوجه أوجب العقل التوقف ومن ذلك الوجه أوجب الشرع والأمر فيه متعارض وما يستقبح أحدهما من الثاني ليس استقباحاً يتنازع فيه.

وقولهم ما يحسن من العقل يحسن من حيث الحكمة فيجب على الله حكمة لا تكليفاً، قلن اما المعنى بقولكم يجب على الله تعالى من حيث الحكمة وما معنى الحكيم والحكمة فإن عندنا وقوع الفعل على حسب العلم حكمة سواء كان فيه مصلحة وغرض أو لم يكن بل لا حامل للمبدع الأول على ما يفعله فلو كان فالحامل فوقه والداعي أعلى منه بل فعله وصنعه على هيئة يحصل منها نظام الموجودات بأسرها من غير أن يكون له حامل من خارج وغرض وداع من الغير والحكيم من فعل فعلاً على مقتضى علمه والحسن والأحكام في الفعل من آثار العلم وأما الغير إذا فعل فعلاً مستحسناً عنده من غير إذن المالك فليس من الحكمة وجوب المجازاة على ذلك الفعل خصوصاً والمالك لم ينتفع بذلك المستحسن ولا اكتسب زينةً وجمالاً والحال عنده إن فعل وإن لم يفعل على وتيرة واحدة. وبقي أن يقال إذا

لم يرجع إلى المالك نفع ولا ضرر فربما يرجع إلى الفاعل فيعارض بأن يقال ذلك الفعل في الحال مشقة وكلفة مع جواز أن يخطئ فيعاقب في ثاني الحال حساب وكتاب مع جواز أن يثاب على الصواب فأيعقل يخاطر هذه المخاطرة ويقتحم هذا الاقتحام وإن رجعوا إلى عادات الناس في شكر المنعم والثناء على المحسن والتعبد للمالك والعباد للملوك أنها من مستحسنات العقول.

والجواب عنه من وجهين أحدهما أن العادة لا تكون دليلاً عقلياً يلزم الحكم به ضرورة بل العادات متعارضة والشكر والكفر سيان في حق من لا ينتفع بشكر ولا يتضرر بكفر والثاني أن الشكر على النعمة لا يستوجب بسببه نعمة أخرى بل هو قضاء لواجب ثبت عليه إذا أدى ما وجب عليه لم يستوجب بذلك زيادة نعمة فلا يجب على الله تعالى ثواب بسبب شكر النعمة ولهذا نقول من أنفق جميع عمره في شكر سلامة عضو واحد كان يعد مقصراً فإذا قابل قليل شكره بكثير نعم الله تعالى كيف يكون يعد موفراً وكيف يستحق على المنعم زيادة نعمه وكذلك حكم جميع العبادات في مقابلة النعم السابغة قليل في كثير ولا يستوجب بسببها ثواب. ثم نقول الواجب فيحق الله تعالى غير معقول على الإطلاق والاستحقاق للرب على العبد غير مستحيل حمله فإنه ما من وقت من الأوقات إلا ويتقلب العبد في نعم كثيرة من نعم الله تعالى ابتداء بأجزل المواهب وأفضل العطايا من حسن الصورة وكمال الخلقة وقوام البنية وإعداد الآلة وإتمام الأدلة وتعديل القناة نعم وما متعه به من أرواح الحياة وفضله به من حياة الأرواح وما كرمه به من قبول العلم وآدابه وهدايته إلى معرفته التي هي أسنى جوائزه وحبايه ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ {النحل:18} فلا ابتداء الإنعام واجب عليه فعلاً ولا إذا قابل نعمة بشكر يسير كان الثواب واجباً عليه لأنه يعد مقصراً في أداء شكر ما أنعم عليه فكيف يستحق نعمة أخرى فمن هذا الوجه لا يثبت قط استحقاق العبد ولا يتحقق قط وجوبه على الرب ثم إن سلم تسليم جدل أنه يستحسن من حيث العادة الشكر على النعم فكذلك يستحسن من حيث العادة أن يتقابل العوضان ويتماثل الأمران قدراً وزماناً ولا يتصور أن يقع التقابل والتماثل بين أكثر كثير النعم وبين أقل قليلها ولا يتحقق التعاوض بين سرمدي الوجود دواماً وبين ما لا يثبت له وجود إلا

لحظة أو خطرة أو لفظة كما يقتضي العقل إيجاب شيء في مقابلة شيء مكافأة وجزاء كذلك يقتضي اعتبار قدر الشيء في مقابلة قدر وبالاتفاق لم يعتبر القدر فيجب أن لا يعتبر الأصل فإن كنا نستفيد الوجوب من العقل ونعتبر العقل بالعادة فهذا هو قضية العقل والعادة صدقاً فكيف يثبت مثله استحقاق العبد وجوباً على الله تعالى.وأما الوجوب على العبد والاستحقاق لله تعالى فليس من قضايا العقل والعادة أيضاً فإنه إذا لم يتضرر بمعصية ولا ينتفع بطاعة ولم تتوقف قدرته في الإيجاد على فعل واحد وحال يصدر من الغير فيستعين به بل كما أنعم ابتداء قدر على الإنعام دواماً كيف يوجب على العبد عبادة شاقة في الحال لارتقاب ثواب في ثاني الحال أليس لو رمي إليه زمام الاختيار حتى يفعل ما يشاء جرياً على نسق طبيعته المائلة إلى لذيذ الشهوات ثم أجزل في العطاء من غير حساب كان ذلك أروح للعبد وما كان قبيحاً عند العقلاء.

ثم نقول من راس مواجب العقول في أصل التكليف متعارضة الأصول فإنا نطالب الخصم بإظهار وجه الحسن في أصل التكليف والإيجاب عقلاً أو شرعاً وقد علم أن لا يرجع إلى المكلف خير وشر ونفع وضر وزين وشين وحمد وذم وجمال ونكال وإن كانت ترجع هذه المعاني إلى المكلف لكن والمكلف قادر على إسباغ النعم عليهم من غير سبق التكليف فتعارض الأمران أحدهما أن يكلفهم فيأمرهم وينهاهم حتى يطاع ويعصى ثم يثيب ويعاقب على فعلهم والثاني أن لا يكلفهم بأمر ونهي إذ لا يتزين منهم بطاعة ولا يتشين منهم بمعصية ولا يثيب ثواباً على فعل ولا يعاقب عقاباً على فعل بل ينعم دواماً كما أنعم ابتداء أليس العقل الصريح يتحير في هذين المتعارضين ولا يهتدي إلى اختيار أحدهما حقاً وقطعاً فكيف يعرفنا وجوباً على نفسه بالمعرفة وعلى قالبه بالطاعة أم كيف يعرفنا وجوباً على الفاطر الباري تعالى بالثواب والعقاب خصوصاً على أصل المعتزلة فإن التكليف والأمر والإيجاب من الله تعالى مجاز في العقل إذ لا يرجع إلى ذاته صفة يكون بها آمراً مكلفاً بل هو عالم قادر فاعل للأمر كما هو فاعل الخلق والعقل إنما يعرفه على هذه الصفة ويستحيل أن يعرفه أنه يقتضي ويطلب منه شيئاً ويأمر وينهي بشيء فغاية العقل أن يعرفه على صفة يستحيل عليه الاتصاف بالأمر والنهي فكيف يعرفه على صفة يريد منه

طاعة يستحق عليها ثواباً ولا يريد منه معصية يستحق عليها عقاباً ولا طاعة ولا معصية إذ لا أمر ولا نهي إذ لم يبعث بعد نبياً فيخلق لأجله كلاماً في شجرة فيسمعه ولو خلق لنفسه كلاماً فهو مسموع كل الحد ولا له في ذاته كلام يمكن أن يستدل عليه كسائر صفات ذاته بل أمره ونهيه من صفات فعله بشرط أن لا يدل أمره المفعول المصنوع على صفة في ذاته فهو مدلول أمره ونهيه إذ خلق في شجرة افعل لا تفعل لا يدل ذلك على صفة غير كونه عالماً قادراً فليعرف من ذلك أن من نفى الأمر الأزلي لم يمكنه إثبات التكليف على العبد ولا أمكنه إثبات حكم في أفعال العباد من حسن أو قبح ويؤدي ذلك إلى نفي الأحكام الشرعية المستندة إلى قول من ثبت صدقه بالمعجزة فضلاً عن العقلية المتعارضة المستندة إلى عادات الناس المختلفة بالإضافة والنسب وكثيراً ما نقول من نفى قول الله فقد نفى الفعل فصار من أوحش الجبرية أعني أثبت جبراً على الله تعالى وجبراً على العبد من نفى إكساب العباد فقد نفى قول الله صار من أوحش القدرية أعني قدراً على الله وقدراً على العبد والقدرية جبرية من حيث نفي الكلام والقول والأمر والجبرية قدرية من حيث نفي الفعل والكسب والمأمور به فلينتبه لهذه الدقيقة.

وأما ما ذكروه من جواز التنازع بين مختلفين في مسألة عقلية وإنكار أحدهما على صاحبه واستقباح مذهبه مسلم ولكن النزاع في أمر وراءه وهو أنه هل يجب على المتنازعين الشروع في تلك المسألة وجوباً يستحق به ثواباً وإذا حصل على علم فه ليستحق به ثواب الأبد وإذا حصل على جهل فهل يصير به مستحقاً لعقاب الأبد فما دليلكم على نفس المتنازع وقد عرفتم أن الأمر فيه غيب والإذن فيه من المالك غير موجود وفي التصرف خطر ومن المعلوم أن من خاض لجة البحر ليطل بدرةً وهو غير حاذق الصنعة كان على خطر الهلاك وربما يصير ملوماً من جهة مالكهإن كان عبداً أو مغرماً من جهة صاحب المال إن كان شريكاً ثم الاستقباح والاستحسان والإنكار والإقرار متعارضان عندالخصمين فإن كل واحد منهما يستحسنما يستقبحه صاحبه يناءً على إنكاره وقل ما يتفقارتفاع النزاع بينهما إلا بقاضيكون حكمه في الأمر وراء حكمهما وعقله أرجح منعقلهما يتحاكمان إليه وذلك هوالذي ينفي الحسن والقبح من حيث العادة ويثبت الحسنوالقبح من حيث

التكليف. وأماما ذكروه من رفع المعاني المعقولة في مجاري الحركاتالتكليفية والأحكام الشرعيةفذلك لعمري مشكل في المسئلة.

والجواب عنه من وجهينأحدهما أن نقول ما من معنى يستنبط من فعل وقول لربط حكم إلا ومن حيث العقل يعارضه معنى آخر يساويه في الدرجة أو يفضل عليه في المرتبة فيتحير العقل في الاختيار إلى أن يرد شرع يختار أحدهما اعتباراً فحينئذ يجب على العاقل اعتباره واختياره. ونضرب له مثلاً فنقول إذا قتل إنسان إنساناً مثله فيعرض للعقل الصريح هاهنا آراء مختلفة كلها متعارضة أحدها أن يقتل به قصاصاً ردعاً للعاتي من كل مجترئ وفيه استبقاء نوع الإنسان وتشفٍ للغيظ من كل قريب وفيه استطابة نفس الإنسان ويعارضه معنى آخر وهو أنه إتلاف في مقابلة إتلاف وعدوان بإزاء عدوان ولا يحيا الأول بقتل الثاني وإن كان في الردع إبقاء بالتوقع والتوهم ففي القصاص إهلاك الشخص بناجز الحال والتحقيق وربما يعارضه معنى ثالث وراءهما فيفكر العقل أيراعي شرائط أخرى سوى مجردالإنسانية من العقل والبلوغ والعلم والجهل أم من الدين والطاعة أم من النسب والجوهر فيتحير العقل كل التحير فلا بد إذا من شارع يقرر من المعاني ما وجب على العبد وحياً وتنزيلاً وإنها ملها رجعت إلى استنباط عقلك ووضع ذهنك من غير إن كان الفعل مشتملاً عليها فإنها لو كانت صفات نفسية لاشتملت حركة واحدة على صفات متناقضة وأحوال متنافرة وليس معنى قولنا أن العقل يستنبط منها أنها كانت موجودة في الشيء يستخرجها العقل بل العقل تردد بين إضافات الأحوال بعضهاإلى بعض ونسب الأشخاص والحركات نوعاً إلى نوع وشخصاً إلى شخص فطري مثله من تلك المعاني ما حكيناه وأحصيناه وربما يبلغ إلى ما لا يحصى فعرف بذلك أن المعاني لمترجع إلى الذوات بل إلى مجرد الخواطر الطارئة على العقل وهي متعارضة.

والجواب الثاني أن نقول لو كان الحسن والقبح والحلال والحرام والوجوب والندب والإباحة والحظر والكراهة والطهارة والنجاسة راجعة إلى صفات نفسية للأعيان أو الأفعال لما تصور أن يرد الشرع بتحسين شيء وآخر بتقبيحه ولما تصور

نسخ الشرائع حتى يتبدل حظر بإباحة وحرام بحلال وتخير بوجوب ولما كان اختلفت الحركات بالنسبة إلى الأوقات تحريماً وتحليلاً أليس الحكم في نكاح الأخت لأب والأم في شرع أبينا آدم عليه السلام بخلاف الحكم في الجمع بين الأختين المتباعدتين في شرع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم كيف حل ذلك على اتحاد اللحمة وحرم هذا على تباعد اللحمة ونحن فربما نتجوز فنضيف الحرام والحلال إلى الأعيان فنقول الخمر حرام والكلب نجس والماء طاهر وهذا يحرم لعينه وهذا يحرم لغيره وهذانجس العين وهذا نجس بعارض وكل ذلك يجوز في العبارة وإلا فهي كلها أحكام شرعية نزلت منزلة صفات عقلية وأضيفت إلى الأعيان والأفعال إضافة حكمية والحسن والقبح في الصدق والكذب كالحلال والحرام في الزنا والنكاح وكالجواز والحظر في البيع والربا.

وقد تمسك الأستاذ أبو إسحاق بطريق لا بأس به فقال صحة كون الضدين مراداً على البدل يوجب التوقف مثاله من خاف التلف من شيئين على البدل ولم يكن له دليل يدل على أحدهما بالتعيين يوجب التوقف في الأمرين. وقال أيضاً العقل يقضي بأن من له الإيجاب والإيجاب حقه فصاحب الحق له أن يطلب وله أن لا يطلب سيما إذا كان مستغنياً عن المطالبة به وعن تحصيله له وقيل الرسالة لا من المعاني ما وجب على العبد وحياً وتنزيلاً وإنها ملها رجعت إلى استنباط عقلك ووضع ذهنك من غير إن كان الفعل مشتملاً عليها فإنها لو كانت صفات نفسية لاشتملت حركة واحدة على صفات متناقضة وأحوال متنافرة وليس معنى قولنا أن العقل يستنبط منها أنها كانت موجودة في الشيء يستخرجها العقل بل العقل تردد بين إضافات الأحوال بعضها إلى بعض ونسب الأشخاص والحركات نوعاً إلى نوع وشخصاً إلى شخص فطري مثله من تلك المعاني ما حكيناه وأحصيناه وربما يبلغ إلى مالا يحصى فعرف بذلك أن المعاني لم ترجع إلى الذوات بل إلى مجرد الخواطر الطارئة على العقل وهي متعارضة.

والجواب الثاني أن نقول لو كان الحسن والقبح والحلال والحرام والوجوب والندب والإباحة والحظر والكراهة والطهارة والنجاسة راجعة إلى صفات نفسية

للأعيان أو الأفعال لما تصور أن يرد الشرع بتحسين شيء وآخر بتقبيحه ولما تصور نسخ الشرائع حتى يتبدل حظر بإباحة وحرام بحلال وتخير بوجوب ولما كان اختلفت الحركات بالنسبة إلى الأوقات تحريماً وتحليلاً أليس الحكم في نكاح الأخت للأب والأم في شرع أبينا آدم عليه السلام بخلاف الحكم في الجمع بين الأختين المتباعدتين في شرع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم كيف حل ذلك على اتحاد اللحمة وحرم هذا على تباعد اللحمة ونحن فربما نتجوز فنضيف الحرام والحلال إلى الأعيان فنقول الخمر حرام والكلب نجس والماء طاهر وهذا يحرم لعينه وهذا يحرم لغيره وهذا نجس العين وهذا نجس بعارض وكل ذلك يجوز في العبارة وإلا فهي كلها أحكام شرعية نزلت منزلة صفات عقلية وأضيفت إلى الأعيان والأفعال إضافة حكمية والحسن والقبح في الصدق والكذب كالحلال والحرام في الزنا والنكاح وكالجواز والحظر في البيع والربا.

وقد تمسك الأستاذ أبو إسحاق بطريق لا بأس به فقال صحة كون الضدين مراداً على البدل يوجب التوقف مثاله من خاف التلف من شيئين على البدل ولم يكن له دليل يدل على أحدهما بالتعيين يوجب التوقف في الأمرين.وقال أيضاً العقل يقضي بأن من له الإيجاب والإيجاب حقه فصاحب الحق له أن يطلب وله أن لا يطلب سيما إذا كان مستغنياً عن المطالبة به وعن تحصيله له وقيل الرسالة لا سبيل إلى معرفة مطالبته للعبد بحقه فإنه ربما يطالب وربما يتفضل بالإسقاط فيتوقف العقل في ذلك وهذا كله من قبيل تعارض الأدلة في العقل لكن الخصم يعتذر عن هذا ويقول أحد الطريقين أمن على الحقيقة والثاني مخوف والأخذ بالأمن أولى فإنه إن أخذ بأنه ربما يطالبه بحقه فإذا أدى حقه أمن من المعاقبة وإن أخذ بأنه ربما يتفضل خاف لأنه ربما لا يتفضل فإنما يستقيم إن لو كان التعارض متساوي الطرفين من كل وجه فيتوقف العقل ضرورة. وقال الأستاذ الشكر يتعب الشاكر ولا ينتفع المشكور فلا فائدة في فعله لاستواء فعله وتركه. قال الخصم الشكر ينفع الشاكر ولا يضر المشكور فوجب فعله لترجيح نفعه على ضره. قال الأستاذ ربما يضر الشاكر لأنه قابل كثير نعم الله تعالى بقليل شكره ولا شك أنمن أنعم على إنسان بكثير من النعم خطيره وحقيره فأخذ الحقير يشكر عليه عد

من السفه ووجب اللوم عليه وضرب له حديث الرغيف المعروف. قال الخصم ليس الشاكر من يقتصر على بعض النعم أو على الحقير منها بل الشاكر من يستوعب بشكره جميع النعم ثم ربما يخص بعضها بالذكر تنبيهاً على الباقي.

قال الأستاذ التعرض لمقابلة النعم بالشكر كفر فإنه رأى المقابلة جزاء وكفاء وقط ولا يكافئ نعم الله التي لا تحصى بالشكر فإنه إن أوقع شكره في مقابلة نعمه على أنه يكافيه ليلاً يكون تحت منه فهو كفران محض وإن كان على أنه ينفعه كما انتفع به فهو كفران صريح فلا النعمة تقبل المقابلة ولا المعاوضة ولا المنعم يقبل النفع والضر وكيف يحسن الشكر والشكر إنما ينتفع الشاكر إن لو حصل على رضى المشكور وإذنه فإذا لم يعرف رضاه وإذنه إلا بالسمع فلا يحسن الشكر إلى بالشرع ولكن لما تربى الإنسان على مناهج الشرع ورأى أهل الدين يستحسنون الشكر وقرأ آيات تحسين الشكر ظن أن مجرد العقل يقتضي بذلك. أما الجواب عن مقالة الفلاسفة قولهم أن الوجود قد اشتمل على خير محض وشر محض وخير وشر ممتزجين فهو كلام من لم يتحقق الخير والشر ما هو فما المعنى بالخير أولاً فإن الخير يطلق على كل موجود عندكم وعلى هذا الشر يطلق على كل معدوم وعلى هذا لم يستمر قولكم الوجود يشتمل على خير مطلق فكأنكم قلتم اشتمل الوجود على الوجود وهو تكرار غير مفيد ولم يستتب قولكم وعلى شر مطلق فإن الشر المطلق هو المعدوم والوجود كيف يشتمل على العدم فلم يصح التقسيم رأساً على أنا إنما فرضنا المسألة في الحركات التي ورد عليها التكليف فإن الخير والشر فيها هو المقصود بالحسن والقبح وقد ساعدتمونا على أن حكمها في الأفعال غير معلوم بالضرورة ولا العقل يهتدي إليه بالنظر لأن ذلك يختلف بالإضافات والأزمان فبقي قولكم العلم من حيث هو علم محمود وكل محمود مطلوب لذاته والجهل بالعكس من ذلك فهو مسلم ولكن الطالب إذا حصل له المطلوب فهل يستوجب على الله ثواباً أم لا وإن لم يحصل بل حصل ضده هل يستوجب عقاباً أم لا لأن التنازع إنما وقع من حيث التكليف لا من حيث ذات الشيء وصورته.

قالوا معنى الجزاء عندنا ترتب سعادة وشقاوة أبدية على نفس عالمة أو جاهلة كترتب صحة وسلامة في البدن على شرب دواء وذلك حاصل له بالضرورة وكترتب مرض وألم في البدن على شرب سمو ذلك حاصل له بالضرورة أيضاً. قيل إذا كان سعادة النفس مترتبة على حصول قوى العلم والعمل وخروجهما من القوة إلى الفعل يحتاج إلى معاناة أمور شديدة ومقاساة أحوال عسيرة من تحصيل المقدمات والوقوف على كيفية تأديها بالطلب أو المطلوب ولم تكن الفطرة الإنسانية بمجردها كافية في التحصيل وتعارض الأمر عند العقل يوقف العاقل لئلا يقع في طريق يفضي به إلى الجهالة الموجبة للشقاوة فإن التوقف أولى من اقتحام الخطر في المهالك وأيضاً فإن عندكم مخرج العقل من القوة إلى الفعل يجب أن يكون عقلاً بالفعل فإن العقل بالقوة لا يخرج العقل بالقوة فإنه بعد محتاج إلى مخرج وليس هذا بذاته يخرج ذاته من القوة إلى الفعل وكما أن الممكن بذاته لا يترجح أحد طرفي إمكانه على الثاني إلا بمرجح كذلك ما هو بالقوة فلا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بمخرج وكما أن المرجح على الحقيقة ما انتفى عنه وجوه الإمكان كذلك المخرج على الحقيقة ما انتفى عنه وجوه القوة كالمرجح لجانب الوجود على العدم في الممكنات هو واجب الوجود بذاته والمخرج من القوى إلى الفعل هو العقل الفعال فقد اعترفتم بأن لا خالق إلا الله ولا هادي إلى المعارف ولا موجب للتكاليف المستدعية للجزاء إلا هو بتوسط العقل الأول الفعال والعقول الجزئية بحكم مناسبتها العقل الأول ربما تشتمل منها صور المعارف فيعرف الأوائل فطرة وبديهة ثم يرد إليها الثواني والثوالث نظراً وتفكراً حتى يخرج إلى الفعل وهذا على طريق الجواز والإمكان لا على طريق الوجوب والضرورة لكن لا يعرف إيجابه وتكليفه على العموم إذ ليس لكل واحد من نوع الإنسان استعداد الاستمداد منه من كل وجه بل واحد بعد واحد فذلك هو النبي عندنا فلا تعرف المعارف إلا بالعقل ولا تجب المعارف إلا بالسمع فلزمكم من حكم قاعدتكم هذه ما أثبتنا وهو لازم ضرورة.

وأما الجواب عن مقالة الصائبة نقول أنتم منازعون في إثبات تأثيرات الكواكب في الأجسام السفلية كل المنازعة ولنسلم لكم ذلك تسليم المساهلة فالسعد والنحس لم يؤثر إلا في الحسن والقبح من حيث الخلقة وذلك غير متنازع

فيه وإنما النزاع بيننا في الحسن والقبح من حيث الأمر ولا شك أن الله تعالى حكم في أفعال العباد بافعل ولا تفعل وعلى ذلك الحكم جزى في الدار الآخرة. فنقول ذلك الحكم غير معلوم ضرورة ولا استدلالاً من حيث العقل فوجب التوقف إلى أن يرد به سمع وما قالوه م ننفي النبوة في الصورة البشرية فتقرر الحجة عليه في إثبات النبوات وأما المنافع والمضار في الأشياء وكونها معلومة بالعقل فغير مسلم على الإطلاق فإن طريقتها عند القوم وعند الطبيعيين والأطباء هو التجربة والتجربة ما لم تتكرر لم تفد العلم والتكرار فيه غير ممكن لاختلاف طبائع الأشياء بالنسبة إلى مزاج ومزاج وهواء وهواء وتربة وتربة وقط لا تحصل التجربة في شيء واحد باعتبار واحد وأيضاً فإن الخواص التي هي وراء كيفيات الأشياء وطبائعها ربما تخالف ما يحصل بالتجربة من الطبائع والخواص عندهم من فيض النفس الكلية على ماهيات الأشياء وربما تحصل آثار كبيرة من مجرد عدد يتركب من أعداد مخصوصة وربما تحصل آثار مختلفة من مجرد أمزجة تتركب من عناصر مخصوصة والمطلع على الماهيات غير الباحث عن الكيفيات والكميات فلابد إذاً من إثبات شخص له اطلاع على الكواكب وعلى ما وراء الكواكب حتى يكون الكل عنده كصورة واحدة فتقرر لخاصية منافع الأشياء ومضارها من جهة الخواص ويحمل العامة على التسليم ذلك جملةً وسيأتي تقرير ذلك. وأما الجواب عن مقالة التناسخية فطريق الرد عليهم أن نبطل مذهبهم في أصل التناسخ وإنكار البعث في الآخرة فنقول أثبتم جزاء على كل فعل تنتهي الأفعال عندكم إلى جزاء محض وهل تبتدي الأجزية من فعل محض فإن قضيتم بالتسلسل فذلك دور محض فإنه إن لم يكن فعل إلا جزاء ولا جزاء إلا على فعل فلم يكن فعل وجزاء أصلاً فإنه يتوقف كون الجزاء جزاءً على سبق فعل ويتوقف كون الفعل فعلاً على سبق جزاء فيكون كل واحد منهما متوقفاً على صاحبه فيكون حكمه حكم توقف المعلول على العلة وتوقف العلة على المعلول وذلك محال فلا بد من ابتداء بفعل أولي ليس بجزاء والانتهاء إلى جزاء آخر ليس بفعل وذلك تسليم المسألة. ثم نقول ما الدرجة العليا في الخير وما الدرجة السفلى في الشر عندكم قالوا الدرجة العليا في الخير هي الملكية والنوبة والدرجة السفلى هي الشيطانية والجنية.

فقيل لهم لو قتل نبي حية فما ثوابه ولا درجة في الثواب فوق النبوة ولو قتل جني نبياً فما عقابه ولا درجة في العقاب تحت الجنية فيجب أن يعرى أشرف الطاعات عن الثواب وأكبر الكبائر عن العقاب. ومما يبطل التناسخ رأساً إن كان مزاج استعد لقبول الصورة يلائمها من واهب الصور فإذا فاضت عليه الصورة قارنتها صورة النفس المستحسنة لزم أن يكون لبدن واحد نفسان وذلك محال. وأما الجواب عن مقالة البراهمة سيأتي على استيفاء في مسألة إثبات النبوات والرد عليهم فيما يليق بسؤالهم أن الذي يأتي به النبي معقول أو غير معقول. نقول ما يأتي به النبي معقول في نفسه أي جنسه معقول ويمكن أن يدركه العقل وليس كل ما هو معقول الجنس يجب أن يعقله الإنسان فإن العلم بخواص الأشياء وماهيات الموجودات مما هو معقول الجنس وليس كل إنسان يدركه في الحال فبطل التلبيس الذي تعلقوا به.

18. **القاعدة الثامنة عشر: في إبطال الغرض والعلة في أفعال الله تعالى وإبطال القول بالصلاح والأصلح واللطف ومعنى التوفيق الخذلان والشرح والحتم والطبع ومعنى النعمة والشكر ومعنى الأجل والرزق.**

مذهب أهل الحق أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع لا لعلة حاملة له على الفعل سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة إذ ليس يقبل النفع والضر أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله ولا حامل بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه. وقالت المعتزلة الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض والفعل من غير غرض سفه وعبث والحكيم من يفعل أحد أمرين إما أن ينتفع أو ينفع غيره ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينتفع غيره فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح ثم الأصلح هل تجب رعايته قال بعضهم تجب كرعاية الصلاح وقال بعضهم لا تجب إذ الأصلح لانهاية له فلا أصلح إلا وفوقهما هو أصلح منه ولهم كلام في اللطف وتردد في وجوب ذلك.وقد قالت الفلاسفة واجب الوجود لا يجوز أن يفعل فعلاً لعلة لا ليحمد ويتزين بالحمد والشكر ولا لينتفع أو يدفع الضرر ولا

لأمر داع يدعوه ويحمله على الفعل والعالي لا يريد أمراً لأجل السافل بل الأفعال صدرت عن المبادئ الأول وهي استندت إلى العقل الفعال وإنما أبدع العقل بلوازمه وأبدع بتوسطه سائر الأشياء على وجه اللزوم عنه ضرورة إذ ليس يتصور وجود واجب الوجود إلا كذلك.

قالوا إفادة الخير والصلاح من المنعم تنقسم إلى ما يكون لفائدة وغرض يرجع إلى المفيد والفائدة تنقسم إلى ما هو مثل المبذول كمقابلة المال بالمال وإلى ما ليس مثلاً كمن يبذل المال رجاء للثواب والمحمدة أو اكتساب صفة الفضيلة وطلب الكمال به وهذه أيضاً معاوضة وليس بجود كما أن الأول معاملة وليس بإنعام بل الجود والإنعام هو إفادة ما ينبغي من غير عوض وغرض فالأول قد أفاد الجود على الموجودات كلها كما ينبغي على ما ينبغي من غير ادخار ممكن من ضرورة أو حاجة أو رقبة بحيث لو قدر غيره من الممكنات الوهمية كان نقصاً فيذلك الموضوع لا كمالاً فكل ذلك بلا عوض ولا فائدة وغيره يتصور أمراً ثم يعرض له احتياج إلى وجوده فيحتال لوجوده ليتم غرضه به كمن يريد يبني داراً تصورها أولاً ثم احتاج إليه اللاستكنان والسكنى احتال لوجودها آلاتها ليتم غرضه بها أو من يهب مالاً أو يعطي عطاءً ابتداء أو عقيب سؤال يتصور في نفسه أولاً اكتساب حمد وجزاء وحمله على ذلك ضعف حال الفقير فرق له رقة الجنسية فأنعم عليه كان الحامل له على النوال نفعيل حقه أو ضرر يدفعه وتعالى الخالق الأول عن ذلك ولم يكن تصوره وعلمه من المتصور المعلوم حتى يكون هو الحامل بل التصور من العلم والمقدور من القدرة هذا كلام القوم وهو حسن لولا تشبيههم بأمور لا نرتضيها والتزامهم أموراً لا نستقصيها.

فقال أهل الحق الدليل على أن الباري تعالى غني عن الإطلاق إذ لو كان محتاجاً من وجه كان من ذلك الوجه مفتقراً إلى من يزيل حاجته فهو منتهى مطلب الحاجات ومن عنده نيل الطلبات ولا يبيع نعمه بالأثمان ولا يكدر عطاياه بالامتنان فلو خلق شيئاً ما لعلة تحمله على ذاك أو لداعية تدعوه إليه أو لكمال يكسبه أو حمد وأجر يحصله لم يكن غنياً حميداً مطلقاً ولا براً جواداً مطلقاً بل

كان فقيراً محتاجاً إلى كسب. والذي يقرره أن كل صلاح نقدره بالعقل بالنسبة إلى شخص عارضه صلاح فوق ذلك أو فساد مثل ذلك بالنسبة إلى شخص آخر فلئن كان الصلاح يقتضي وجوده بالنسبة إلى ذلك الشخص فالفساد يقتضي عدمه بالنسبة إلى شخص آخرفالسم في أصحاب السموم صلاح وفي غيرهم من الحيوانات فساد فلو كان الصلاح اقتضى وجوده فالفساد اقتضى عدمه وكما يختلف ذلك بالأشخاص يختلف الصلاح والفساد بالجزئي والكلي ونحن لا ننكر أن أفعال الله تعالى اشتملت على خير وتوجهت إلى صلاح وأنه لم يخلق الخلق لأجل الفساد ولكن الكلام إنما وقع في أن الحامل له على الفعل ما كان صلاحاً يرتقبه وخيراً يتوقعه بل لا حامل له وفرق بين لزوم الخير والصلاح لأوضاع الأفعال وبين حمل الخير والصلاح على وضع الأفعال كما يفرق فرقاً ضرورياً بين الكمال الذي يلزم وجود الشيء وبين الكمال الذي يستدعي وجود الشيء فإن الأول فضيلة هي كالصفة اللازمة والثاني فضيلة كالعلة الحاملة.

قالت المعتزلة قد قام الدليل على أن الرب تعالى حكيم والحكيم من تكون أفعاله على إحكام وإتقان فلا يفعل فعلاً جزافاً فإن وقع خيراً فخير وإن وقع شراً فشر بللا بد وأن ينجو غرضاً ويقصد صلاحاً ويريد خيراً ثم إن النفع ينقسم إلى ما يرجع إلى الفاعل إن كان محتاجاً إليه أو إلى غيره وإن كان الفاعل غنياً غير محتاج كإنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى مستحسن في العقل وربما لا يكون المنقذ مكتسباً نفعاً ومتوقعاً حمداً أو أجراً وعن ذلك ورد في بعض الكتب ما خلقت الخلق لا ربح عليهم بل خلقتهم ليربحوا علي. والذي يقرره أن الحكمة فيخلق العالم ظاهرة لمن تأملها بالعقل منصوصة لمن طلبها في السمع. أما العقل فقد شهد بأن الحكمة في خلق العالم إظهار آيات ليستدل بها على وحدانيته ويتوصل بها إلى معرفته فيعرف ويعبد ويستوجب به ثواب الأبد. وأما السمع فآيات القرآن كثيرة منها قوله تعالى "لوَخَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالحَقِّ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْا {الجاثية:22 " ولهذا صار كثير من العقلاء إلى أن أول ما يخلقه الرب تعالى يجب أن يكون عاقلاً مفكراً لأن خلق شيء من غير من ينظر فيه باعتبار ويتوسل إلى معرفة الباري تعالى باستبصار عبث وسفه. قالوا وما ذكرناه لا ينافي الغنى بل هو

كمال الغنى عن خلقه فإن كمال الغنى لا يعرف إلا باحتياج كل العالم إليه واحتياج العالم إنما يعرفه العالم فيستدل به على انفراده تعالى بغناه ولله تعالى في كل صنع من صنائعه حكمة ظاهرة وآية تدل على وحدانيته باهرة لا تنكرها العقول السليمة ولا ينبو عنها إلا الأوهام السقيمة.

قال أهل الحق مسلم أن الحكيم من كانت أفعاله محكمة متقنة وإنما تكون محكمة إذا وقعت على حسب علمه وإذا حصلت على حسب علمه لم تكن جزافاً ولا وقعت بالاتفاق. وقولكم لا بد وأن ينحو غرضاً ويريد صلاحاً فما المعنى بالغرض وما المعنى بالصلاح ولا يشك أنكم تفسرون الغرض باجتلاب نفع أو دفع ضرر إذ القادر الحق على كل شيء والغني المطلق عن كل شيء متقدس عن الضرر والنفع والألم واللذة ويتعالى عن أن يكون محلاً للحوادث قابلاً للاستحالة والتغيرات وإن فسرتموه بنفع الغير وصلاحه فما النفع المطلق وما الصلاح المطلق في خلق العالم بأسره إن قلتم يستدل بوجود دلائله على وحدانيته. قيل لكم والحكيم إذا فعل فعلاً لغرض معين وجب أن يحصل له ذلك الغرض من كل وجه ولا يتخلف غرضه من وجه وإلا فينسب إلى الجهل والعجز ومن المعلوم أن الغرض الذي عينتموه لم يحصل إذا قدرتم خلق العالم في الأقل من العقلاء وإن لم يقرر ذلك لم يحصل في الأكثر والغرض إذا كان معلقاً على اختيار الغير لم يصف عن شوائب الخلاف فلا يحصل على الإطلاق ثم لو خلقهم ولم يكلفهم لا عقلاً ولا سمعاً وفوض الأمر إليهم ليفعلوا ما أرادوا يتضرر بذلك أم يلحقه نقص أو يثلم جلاله فعل أو ليست الطيور في الهوى والسوائم في الفلا تغدو وتروح من غير تكليف فما السر في تخصيص بني آدم بالتكليف ولم ينتفع به ولا يتضرر بضده.

قالوا ليأتي المكلف بما أمر به فيثيبه عليه ويعوضه عما فات عليه ويكون التذاذ المكلف بالثواب والعوض المرتبين على فعله أكثر من التذاذه بنفس التفضل والكرم. قيل يا لله العجب من حكمة ما أشرفها ومن سر ما أدقه تعبت عقولكم من شدة التعمق في استخراج المعاني فقد عاد حكمة الله تعالى فيخلق السموات والأرض بما فيها إلى أن يكون التذاذ المكلف بثواب يناله على عمله أكثر من التذاذه

بتفضلينا له من غير عمل إنا إذا فحصنا عن الأغراض كان الغرض من خلق العالم هو الاستدلال وكان الغرض من الاستدلال حصول المعرفة وكان الغرض من حصول المعرفة وجوب الثواب وكان الغرض من الثواب حصول التفرقة بين لذتي المقابلة والعطية فغرض الأغراض من خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض ما لا يجوز أن يكون غرضاً لعاقل ولا يقدر الخالق على أن يخلق لذة في التفضل أكثر مما يخلقها في الثواب واللذات كلها مخلوقة لله تعالى أولا ينادي المكلف يا رب مغفرتك أوسع من ذنوبي ورحمتك أرجى عندي من عملي يا من لا تنفعه المغفرة ولا تضره المعصية اغفر لي مالا يضرك وأعطني ما لا ينفعك حتى يكون ابتهاجي برحمتك ومغفرتك ألطف من التذاذي بمعرفتي وطاعتي أو لا يعد من غاية اللؤم وركاكة الهمة أن يهدي فقير هدية حقيرة إلى ملك كبير سجيته البذل والعطايا من غير سؤال وعرض هدية لنيل ثواب ثم يوجب عليه العوض ويقول التذاذي بما يقابل هديتي أكثر من عطاياك التي لا تحصى انظر كيف عادت الحكمة الإلهية في خلق العالم بأسره عند القوم إلى أخس الدرجات في الهمة وأمس الحاجات إلى المرمة بحيث لا يرتضيه عاقل لإرمام بيته الكثيف فكيف يرتضيه الفاطر لأحكام صنعه اللطيف فتعالى وتقدس. وأما الآيات في مثل قوله تعالى"﴿وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ {الجاثية:22 "فهي لام المآل وصيرورة الأمر وصيرورة العاقبة لا لام التعليل كما قال تعالى ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا﴾ {القصص:8} "وقوله "﴿جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾ {القصص: }73 واعلم أنه كما لا تتطرق لم إلى ذات الباري تعالى وصفاته لم تتطرق إلى صنائعه وأفعاله حتى لا يلزم أن يجاب لأنه كذى أو لكونه كذي فلا يقال لم وجد ولم كان العالم ولا يقال لم أوجد العالم ولم خلق العباد ولم كلف العقلاء ولم أمر ونهى ولم قدر وقضى"﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ {الأنبياء:23}".

قالت المعتزلة نحن على طريقين في وجوب رعاية الصلاح والأصلح فشيوخنا من بغداد حكموا بأن الواجب في الحكمة لخلق العالم وخلق من يكون قابلاً للتكليف ثم استصلاح حاله بأقصى ما يقدر من إكمال العقل والأقدار على النظر والفعل وإظهار الآيات وإزاحة العلل وكل ما ينال العبد في الحال والمال من البأساء والضراء

والفقر والغنى والمرض والصحة والحياة والموت والثواب والعقاب فهو صلاحله حتى تخليد أهل النار في النار صلاح لهم وأصلح فإنهم لو أخرجوا منها لعادوا لما نهوا عنه وصاروا إلى شر من الأول وشيوخنا من البصرة صاروا إلى أن ابتداء الخلق تفضل وإنعام من الله تعالى من غير إيجاب عليه لكنه إذا خلق العقلاء وكلفهم وجب عليه إزاحة عللهم من كل وجه ورعاية الصلاح والأصلح في حقهم بأتم وجه وأبلغ غاية. قالوا والدليل على المذهبين أن الصانع حكيم والحكيم لا يفعل فعلاً يتوجه عليه سؤال ويلزم حجة بل يزيح العلل كلها فلا يكلف نفساً إلا وسعها ولا يتحقق الوسع إلا بإكمال العقل والإقدار على الفعل ولا يتم الغرض من الفعل إلا بإثبات الجزاء[لِيَجْزِيَ اللهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللهَ سَرِيعُ الحِسَابِ] {إبراهيم:51} فأصل التخليق والتكليف صلاح والجزاء صلاح وأبلغ ما يمكن في كل صلاح هو الأصلح وزيادات الدواعي والصوارف والبواعث والزواجر في الشرع وتقدير ألطاف بعضها خفي وبعضها جلي فأفعال الله تعالى اليوم لا تخلو من صلاح وأصلح ولطف وأفعال الله تعالى غدا على سبيل الجزاء إما ثواب أو عوض أو تفضل فالصلاح ضد الفساد وكل ما عري عن الفساد يسمى صلاحاً وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلاً والمؤدي إلى السعادة السرمدية أجلاً والأصلح هو إذا صلاحان وخيران فكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح واللطف هو وجه التيسير إلى الخير وهو الفعل الذي علم الرب تعالى أن العبد يطيع عنده وليس في مقدور الله تعالى لطف وفعل لو فعله لآمن الكفار ثم الثواب هو الجزاء على الأعمال الحسنة والعوض هو البدل عن الفائت كالسلامة التي هي بدل الألم والنعيم الذي هو في مقابلة البلايا والرزايا والفتن والتفضل هو اتصال منفعة خاصة إلى الغير من غير استحقاق يستحق بذلك حمداً وثناءً ومدحاً وتعظيماً ووصف بأنه محسن مجمل وإن لم يفعله لم يستوجب بذلك ملاماً وذماً وليس للمعتزلة فيما ذكروه مستند عقلي ولا مستروح شرعي إلا مجرد اعتبار العادة في الشاهد وتشنيعاً معقولاً ثم اعتبار الغائب بالشاهد وهم في الحقيقة مشبهة في الأفعال.

فألزمت الأشعرية عليه التزامات منها قولهم إذا أوجبتم على الله تعالى رعاية الصلاح والأصلح في أفعاله فيجب أن توجبوا علينا رعاية الصلاح والأصلح في

أفعالنا حتى يصح اعتبار الغائب بالشاهد ولم يجب علينا رعايتهما بالاتفاق إلا بقدر ما والتعرض للنصب والتعب والنصب لو كان فاصلاً بين الشاهد والغائب لكان فاصلاً في أصل الصلاح. ومنها أن القربات من النوافل صلاح فليجب وجوب الفرائض. ومنها القضاء بأن خلود أهل النار في النار يجب أن يكون صلاحاً لهم وقولهم بأنهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه لا يغني فإن الله تعالى لو أماتهم أو سلب عقولهم وقطع عقابهم كان أصلح لهم ولو غفر لهم ورحمهم وأخرجهم من النار إذ لم يتضرر بكفرهم وعصيانهم كان أصلح لهم. ومنها أن كل ما فعله الرب تعالى من الصلاح لو كان حتماً عليه لما استوجب بفعل ما شكراً أو حمداً فإنه في فعله قضى ما وجب عليه وما استوجب عبد بطاعته ثواباً وتفضيلاً فإنه في طاعته قضى ما وجب عليه ومنقضى دينه لم يستوجب شيئاً آخر. ومنها قولهم نحن فرضنا الكلام في إنظار إبليس وإمهاله أكان صلاحاً له وللخلق أمكان فساداً وفي إماتة النبي صلى الله عليه وسلم هل كان صلاحاً له وللخلق أم فساداً فإن كان تبقية إبليس صلاحاً مع إضلاله الخلق فهلا كان تبقية النبي صلى الله عليه وسلم صلاحاً مع هدايته للخلق وكيف صار الأمر بالضد من ذلك. ومنها قولكم أنكم حسبتم التكليف لتعريض المكلف للثواب الدائم وإذا علم الرب أنه لو اخترم العبد قبل البلوغ وكمال العقل لكان ناجياً ولو أمهله وسهل له النظر لعند وكفر وجحد فكيف يستقيم أن يقال أراد به الصلاح والأصلح ومن المعلوم أن المقصود من التكليف عند القوم الصلاح والتعريض لا معنى الدرجات التي لا تنال إلا بالأعمال فيجب أن يكون الرب مسيئاً للنظر لمن خلقه وأكمل عقله وكلفه مع العلم بأنه يهلك ويخسر ولزم من حيث الحكمة أن يكون علمه مانعاً له عن إرادته والتعريض لمن هذه حاله بالنفع والثواب وفي العادة كل من عرف من حال ولده أنه لو سافر واتجر في مال يعطيه لهلك وخسر لا يحسن من حيث العقل أن يبعثه لأجل التجارة ويعطيه المال لأجل الخسارة ولو علم من ولده أنه لو أعطاه سيفاً وسلاحاً ليقاتل عدواً من أعدائه لقتل نفسه ويبقى السلاح لعدوه لم يكن من الحكمة أن يعطيه السلاح ويبعثه للقاء عدوه البتة بل لو فعل ذلك كان ساعياً في هلاك ولده.

ومن مذهبهم أن الرب تعالى لو علم أنه لو أرسل رسولاً إلى خلقه وكلفه الأداء عنه مع علمه بأنه لا يؤدي فإن علمه به يصرفه عن إرادته الأداء عنه فكذلك لو علم أنه يكفر ويهلك وجب أن يصرفه عن إرادته الخير والصلاح له وهذا بمثابة من أدلى حبلاً إلى غريق ليخلص به نفسه مع العلم بأنه يخنق نفسه فقد أساء النظر له بل قصد به هلاكه. ومن مذهبهم أن الرب إذا علم أن في تكليفه عبداً من العباد فساد الجماعة فإنه يقبح تكليفه لأنه استفساد لمن يعلم أنه يكفر عند تكليفه.

ومن الإلزامات أن القوم قضوا بأن الرب تعالى قادر على التفضل بمثل الثواب فأي غرض في تعريض العباد للبلوى والمشاق. قالوا الغرض فيه أن استيفاء المستحق أهنأ وألذ من قبول التفضل وهذا كلام من لم يعرف الله حق معرفته وكيف يستنكف العبد وهو مخلوق مربوب من قبول فضل الله تعالى فلو خلق الخلق وأسكنهم الجنة كان حسناً منه ولو خلقهم في الدنيا ثم أماتهم من غير تكليف كان حسناً "أَلَا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ العَالَمِينَ" {الأعراف:54}" أليس لو خلقهم وكلفهم وقطع عنهم الألطاف كانوا أبلغ في الاجتهاد وأحمل للمشاق فكان الثواب لهم أكثر والالتذاذ بما يستحقونه من العوض أشد فهل اقطع عنهم الألطاف بأسرها لتكون اللذة في الثواب أوفر. ثم نلزمهم فرض الكلام في طفلين أحدهما اخترمه قبل البلوغ لعلمه بأنه لو بلغ لكفر فصار الصلاح في حقه الاخترام حتى لا يستوجب عقاب النار والآخر أوصله إلى البلوغ والتكليف فكفر فيقول يا رب هلا اخترمتني قبل البلوغ كما اخترمت أخي حتى لا يتوجه على تكليف يوجب عقاب الأبد وطفلين آخرين اخترم أحدهما قبل البلوغ وهو ابن كافر وقد علم أنه لو بلغ لأمن وأصلح والآخر أوصله إلى البلوغ وهو ابن مسلم فكفر وأفسد فيقوله لا اخترمتني حتى لا أستوجب عقاب الأبد وبالجملة من أوجب رعاية الصلاح والأصلح يوجب اخترام الأطفال الذين علم الله تعالى منهم الكفر بعد البلوغ حتى لا يوجد كافر في العالم وإبقاء الأطفال الذين علم الله تعالى منهم الإيمان حتى لا يتحقق إلا الإيمان والمؤمن في العالم والصلاح يدور على المعلوم كيف كان ثم ما من أصلح إلا وفوقه أصلح والاقتصار على مرتبة واحدة كالاقتصار على الصلاح فلا معنى للأصلح ولا نهاية له ولا يمكن في العقل رعايته.

ثم للمعتزلة في الآلام وأحكامها كلام وهو على مذهب الأشعري لا تقع مقدورة لغير الله وإذا وقعت كان حكمها الحسن سواء وقعت ابتداءً أو وقعت جزاء من غير تقدير سبق استحقاق عليها ولا تقدير جلب نفع ولا دفع ضرر أعظم منها بل المالك متصرف في ملكه كما شاء سواء كان المملوك بريئاً أو لم يكن بريئاً ومن صار من الثنوية إلى أن الآلام والأوجاع والغم وممنسوبة إلى الظلمة من دون النور فقد سبق الرد عليهم ومن نسبها إلى أعمال سبقت لغير هذا الشخص فهو مذهب التناسخية فقد سبق الرد عليهم بقي استرواح العقلاء إلى أهل العادة يستقبحون الآلام من غير سبق جناية والآلام مما يأباه العقل وإذا اضطر إليه رام الخلاص منه فدل ذلك على قبحه ونحن لا ننازعهم في أن الآلام ضرر وتأباه النفوس وتنفر منه الطباع ولكن كثيراً من الآلام مما ترضاه النفوس وترغب إليه الطباع إذا كان ترجو فيه اصلاحاً هو أولى بالرعاية مثل الحجامة والصبر على شرب الدواء رجاء للشفاء ونرى كثيراً إيلام الصبيان والمجانين وشرط العوض فيه يزيد في قبحه والمالك قادر على التفضل بحسن العوض عالم بأن الصلاح في الإيلام وبالجملة هو المتصرف في ملكه له التصرف مطلقاً كما شاء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. وللفريقين في التوفيق والخذلان والشرح والطبع وأمثالها كلام على طرفي الغلو والتقصير والحق بينهما دون الجائز منهما. قالت المعتزلة التوفيق من الله تعالى إظهار الآيات في خلقه الدالة على وحدانيته وإبداع العقل والسمع والبصر في الإنسان وإرسال الرسل وإنزال الكتب لطفاً منه تعالى وتنبيهاً للعقلاء من غفلتهم وتقريباً للطرق إلى معرفته وبياناً للأحكام تمييزاً بين الحلال والحرام وإذ فعل ذلك فقد وفق وهدى وأوضح السبيل وبين المحجة وألزم الحجة وليس يحتاج في كل فعل ومعرفة إلى توفيق مجرد وتسديد منجز بل التوفيق عام وهو سابق على الفعل والخذلان لا يتصور مضافاً إلى الله تعالى بمعنى الإضلال والإغواء والصد عن الباب وإرسال الحجاب على الألباب إذ يبطل التكليف به ويكون العقاب ظلماً.

قالت الأشعرية التوفيق والخذلان ينتسبان إلى الله تعالى نسبة واحدة على جهة واحدة فالتوفيق من الله تعالى خلق القدرة الخاصة على الطاعة والاستطاعة إذا كانت عنده مع الفعل وهي تتجدد ساعة فساعة فلكل فعل قدرة خاصة والقدرة

على الطاعة صالحة لها دون ضدها من المعصية فالتوفيق خلق تلك القدرة المتفقة مع الفعل والخذلان خلق قدرة المعصية وأما الآيات في الخلق فنسبتها إلى الموفق كنسبتها إلى المخذول والقدرة الصالحة للضدين أعني الخير والشر إن كانت توفيقاً بالإضافة إلى الخير فهي خذلان بالإضافة إلى الشر. والقصد بين الطريقتين أن يقسم التوفيق قسمة عموم وخصوص على عموم الخلق وخصوصهم فعموم الخلق في توفيق الله تعالى الشامل لجميعهم وذلك نصب الأدلة والأقدار والاستدلال وإرسال الرسل وتسهيل الطرق لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وخصوص الخلق في توفيق الله الخاص لمن علم منه الهداية وإرادته الاستقامة وذلك أصناف لا تحصى وألطاف لا تستقصى تبتدئ من كمال الاعتدال في المزاج أحدهما من جهة الطبيعة طيناً والثاني من جهة الشريعة خلالاً وهذا في النطفة الحاصلة من الأبوين وعلتها النقش الأول من السعادة والشقاوة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم السعيد من سعد فيبطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه ثم التربية من الأبوين أو من الأستاذ أو من المعلم أو من أهل البلد وذي القرابة والخلطة معونة أخرى قوية حتى ربما يغير الاعتدال من النقص إلى الكمال وعن الكمال إلى النقص وعلة النقش الثاني من الفطرة والاحتيال كما قال عليه السلام فطر الله العباد على معرفته فاحتالتهم الشياطين عنها وقال كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ثم الاستقلال بحالة البلوغ وكمال العقل يحتاج إلى قوي استمداد من التوفيق وذلك مزلة الأقدام ومجرة الأقلام فالتوفيق فيها من الله أن لا يكله إلى نفسه مما هي عليها من الاستقلال والاستبداد والخذلان أن يخذله ويكله إلى نفسه وحوله وقوته وعن هذا كان التبري من الحول والقوة بقولهم لا حول ولا قوة إلا بالله واجباً في كل حال وذلك مطردة الشياطين إذ يدخل احتيال الشيطان تغريره بحوله وقوته والفطرة هي الاحتياج إلى الله تعالى والتسليم لله والتوكل على الله إذ لا حول ولا قوة إلا بالله وذلك كنز من كنوز الجنة وهذه الحالة أعني حالة البلوغ والاستقلال هي مثار القوى الحيوانية منها الغضبية والشهوية قال الصديق الأول يوسف عليه السلام وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي وذلك عند مثار القوى الشهوية ووكز الكليم عليه السلام

ذلك القبطي فقضى عليه فقال هذا من عمل الشيطان وذلك عند مثار القوة الغضبية وتبرأ الرسول عليه السلام من القوتين جميعاً فقال في كل حالال لهم واقيةً كواقية الوليد رب لا تكلني إلى نفسي طرفة عين وعلى هذه الحالة النفس الثالثة وهي تمتد إلى آخر العمر فلا تزيده مواعظ الشرع ترغيباً وترهيباً ولا تجانبه مواقع التقدير تنبيهاً وتحذيراً فإن انفتح سمعه لمواعظ الشرع وبصره لمجاري التقدير انشر حصدره للإسلام فهو على نور من ربه وإن جعل إصبعه في أذنيه فلم يسمع الآيات إلا مرية وأسبل جفنه على عينيه فلم يبصر الآيات الخلقية صار على ظلمة من طبعه وذلك الطبع والختم بل طبع الله عليها بكفرهم ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة وربما يكون الختم والطبع من قساوة في جوهر جبلية اكتسبها من أصل فطرته فالتقدير مصدر والتكليف مظهر والكل مقدر والمقدر ميسر لما خلق له فالحاصل أن الموكول إلى حوله وقوته فيخذلان الله تعالى والتوكل على حول الله وقوته في توفيق الله تعالى فعلى رأي القدرية العبد أبداً في الخذلان إذ هو موكول إلى حوله وقوته ولم يستعن بالله ولم يتوكل على الله فعلى رأي الجبرية العبد أبداً في الخذلان إذ هو خاذل نفسه عن امتثال أمر الله تعالى لم يعبد الله ولم يحفظ حدود الله تعالى. والحق الذي لا غبار عليه إياك نعبد محافظة على العبودية وإياك نستعين استعانة بالربوبية والتوفق والخذلان والشرح والطبع والفتح والختم والهداية والضلال ينتسب إلى الله تعالى بشرط أن يكون أحق الاسمين به أحسن الاسمين "[وَلِلَّهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا] {الأعراف:180} " وأولى الفعلين بحكمه وتقديره أولى الفعلين وجوداً وأجدرهما حصولاً "[بِيَدِكَ الخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ] {آل عمران:26}" اللهم من أحسن فبفضلك يفوز ومن أساء فبخطيته يهلك لا المحسن استغنى عن رفدك ومعونتك ولا المسيء عليك ولا استبد بأمر خرج به عن قدرتك فيا من هكذا لا هكذا غيرك صل على محمد وعلى آله افعلبي ما أنت أهله إنك أهل لكل جميل. والقول في النعمة والرزق قريب مما ذكرناه فمن راعى فيهما عموماً قال النعمة كل ما ينعم به الإنسان في الحال والمال والرزق كل ما يتغذى به من الحلال والحرام وقد سماها الله تعالى باسمها فقال "[وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ] {الإسراء:83 " وما من دابة في

الأرض إلا على الله رزقها ومن راعى فيهما خصوصاً قال النعمة في الحقيقة ما يكون محمود العاقبة وهو مقصور على الدين قال الله تعالى فيهم {المؤمنون:55} [أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَنِينَ(55) نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الخَيْرَاتِ بَل لَا يَشْعُرُونَ(56)]. {المؤمنون والرزق في الحقيقة ما يكون مباحاً شرعاً قال الله تعالى [أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ] {البقرة:254}" والحرام لا يجوز الإنفاق منه وكلا القولين صحيح إذا اعتبر فيهما الخصوص والعموم ولا مشاحه في المواضعات والشكر على النعم والأرزاق واجب وهو أن تراها بقلبك من المنعم فضلاً فتحمده قولاً ولا تستعملها في المعاصي فعلاً والأرزاق مقدرة على الآجال والآجال مقدورة عليها ولكل حادث نهاية ليس تختص النهايات بحياة الحيوانات وما علم الله إن شاء ينتهي عند أجل معلوم كان الأمر كما علم وحكم فلا يزيد في الأرزاق زائد ولا ينقص منها ناقص فإذا جاء أجلهم لا يتأخرون ساعة ولا يستقدمون وقد قيل أن المكتوب في اللوح المحفوظ حكمان حكم مطلق بالأجل والرزق وحكم مقيد بشرط إن فعل كذا يزاد في رزقه وأجله وإن فعل كذا نقص منهما كذا وعليه حمل ما ورد في الخبر من صلة الرحم يزيد في العمر وقد قال تعالى "[وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ] {فاطر:11}".

19. **القاعدة التاسعة عشر: في إثبات النبوات وتحقيق المعجزات ووجوب عصمة الأنبياء عليهم السلام** صارت البراهمة والصابئة إلى القول باستحالة النبوات عقلاً وصارت المعتزلة وجماعة من الشيعة إلى القول بوجوب وجود النبوات عقلاً من جهة اللطف وصارت الأشعرية وجماعة من أهل السنة إلى القول بجواز وجود النبوات عقلاً ووقوعها في الوجود عياناً وتنتفي استحالتها بتحقيق وجودها كما ثبت تصورها بنفي استحالتها.

فقالوا بم يعرف صدق المدعي وقد شاركناه في النوعية والصورة أبن فسد عواه وقد علم أن الخبر محتمل للصدق والكذب أم بدليل آخر يقترن به وذلك الدليل إن كان مقدوراً له فهو أيضاً مقدورنا وإن لم يكن مقدوراً لهو لكنه مقدور بقدرة الله تعالى فلا يخلو إما أن يكون فعلاً معتاداً ولا يختص ذلك بهذا المدعي فلا

يكون دليلاً وإن كان فعلاً خارقاً فمن أي وجه يدل على صدقه والفعل من حيث هو فعل لا يدل على الاختصاص بشخص معين سوى اقترانه بنفس دعواه وللاقتران أسباب أخر محتملة كما لخرق العادات أحوال مختلفة وإذا احتملت الوجوه عقلاً لم تتعين جهة الدلالة فان حسم باب الدليل من كل وجه أما نفس الإقتران فربما لا يتفق فيبعض الأحوال إذ الفعل فعل الله تعالى وهو منوط بمشيئته فكيف يوجب المعدي على الله فعلاً يفعله في تلك الحال وليس يدعي النبي على أصلكم هذه الدعوى التي قدرتموها فإنه يحيل خلق الأيات على مشيئة الله تعالى كما أخبر كتابكم "قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون"وكم من نبي سئل إظهار الآية فلم يظهر في الحال على يده فلئن كان ظهور الآية في بعض الأوقات دليلاً على صدقه فعدم ظهورها في بعض الأوقات يجب أن يكون أيضاً دليلاً على كذبه وليس الأمر كذلك على أصلكم فإذا قال واحد من عرض الناس وهو مجهول الحال عند الكل إني رسول الله إليكم فطولب بالآية وجب عليه التضرع إلى الله في استدعاء الآية الخارقة للعادة على مقتضى الدعوى ووجب على الله إجابته في الحال إلى ذلك كان الإيجاب أولى على الله ورسوله من الخلق وهو عكس ما رمتم إثباته ثم مسألة النظر والاستمهال فيه يفضي إلى إفحام الأنبياء فإنه إذا ادعى الرسالة فقال المدعو العلم بالرسول يترتب على العلم بالمرسل والعلم به ليس يقع بديهة وضرورة فلا بد من نظر واستدلال في أفعاله استدلالاً بتغيرها على حدوثها وبحدوثها على ثبوت محدثها ثم النظر في قدمه ثم النظر في وحدانيته ثم النظر في صفاته الواجبة له والجائزة عليه وما يستحيل في صفته وبعد ذلك ينظر في جواز انبعاث الرسل ثم في معجزة هذا المدعي بعينه.

فيقول أمهلني حتى أنظر في هذه الأبواب وأقطع هذه المراتب فهل يجب على النبي إمهاله أملا فإن لم يمهل فقد ظلمه إذ كلفه ما لا يطيق وذلك أن العلم إذا لم يحصل إلا بالنظر والنظر يستدعي مهلة وزماناً ولم يمهله فقد ظلمه وأمره بمجرد التقليد والتقليد إما كفر وإما قبيح وإذا أمهله فيلزمه أن لا يعود إليه حتى ينتهي النظر نهايته ولا يتقرر ذلك بزمان معين بل يختلف الحال باختلاف الأشخاص وأذهانهم وكياستهم في مدارج النظر وأيضاً فمن استمهل ووجب إمهاله

يعطل النبي عن الدعوة فإن عاد إليهم قالوا نحن بعد في مهلة النظر فليس لك علينا حكم بعد الإمهال ولم يثبت عندنا صدقك فنتبعك ثم إذا كان النبي مبلغاً عن الله تعالى فلا بد وأن يسمع أمره وكلامه أولاً ثم يبلغ عنه أو يسمع من سمع منه فبم عرف النبي بأن المتكلم هو الله أو بم عرف أن المتوسط ملك يوحي إليه وبم عرف ذلك الملك أن الرب هو الآمر المتكلم فما الجواب عن هذه المسألة هذا كلامنا على نفس الدعوى. أما الكلام على بينة الدعوى فنحن أولاً ننكر ما حكيتموه عن الأنبياء من قلب العصا حية وإحياء الموتى وفلق البحر وخروج الناقة من الصخرة الصماء وتسبيح الحصا وانشقاق القمر فإن جنس ذلك مستحيل الوجود فنحن أولاً نمنع حصولها فماذا دليلكم على وقوع ذلك ثم بم تنكرون على من يرد الخوارق إلى خواص الأشياء فإنا نجد حصول أمثال ذلك من الجمادات على يد من لا دين له كالأمطار التي تحصل من اصطكاك الأحجار وكالرياح التي تهب من تحريك ما مخصوص ثم التعزيم والتنجيم والتبخير وعلم الطلسمات واستسخار الروحانيات واستخدام الكواكب العلوية علوم معروفة والعمل بها من العجائب المعجزة والغرائب المفحمة فما أنكرتم أن ما أتى به هذا المدعي من جنس ذلك ثم الواجب عليكم أن تثبتوا وجه دلالة المعجزة على الصدق فإنه من حيث هو فعل دل على قدرة الفاعل فقط من هذا الوجه لم يدل على صدق قول المدعي من حيث اقترانه بدعواه لم يدل أيضاً لأن اقترانه بدعواه كاقترانه بحدوث حادث آخر من قول أو عمل ثم لم يدل نفس الاقتران على حق أو باطل فكيف دل هاهنا وأيضاً فإن عندكم يجوز خرق العادات على يدي مدعي الإلهية ولم يدل ذلك على صدق دعواه فكيف يدل على صدق دعوى النبوة. قال أهل الحق قام الدليل على أن الرب تعالى خالق الخلق ومالكهم ومن له الأمر والخلق والملك له أن يتصرف في عباده بالأمر والنهي وله أن يختار منهم واحداً لتعريف أمره ونهيه فيبلغ عنه إليهم فإن من له الخلق والإبداع له الاختيار والاصطفاء "[وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ] {القصص:68}" فلا استحالة في هذه المراتب ولا استحالة في نفس الدعوى ولا يضاهي استحالته استحالة دعوى الإلهية بل هو من الجائزات العقلية فله الواجبات الحكمية فبقي كون الخبر والدعوى على احتمال الصدق والكذب وإنما ترجح

الصدق على الكذب بدليل. وللمتكلمين طرق في إثبات المرجح أحدها أن اقتران المعجزة بدعوى النبي نازل منزلة التصديق بالقول وذلك أنه متى عرف من سنة الله تعالى أنه لا يظهر أمراً خارقاً للعادة على يدي من يدعي الرسالة عند وقت التحدي والاستدعاء إلا لتصديقه فيما يجري به واجتماع هذه الأركان ان تهض قرينة قطعية دالة على صدق المدعي فكان المعجزة بالفعل كالتصديق شفاهاً بالقول ونحن نعلم قطعاً في صورة من يدعي الرسالة من ملك حاضر محتجب بستر والجماعة على كثرتها حضور ثم إن رجلاً من عرض الناس إذا قام بين يدي ذلك الجمع الكثير من الخلق وقال أيها الناس إني رسول هذا الملك إليكم وآية صدقي في دعواي أنه يحرك هذا الستر إذا استدعيت منه ثم قال أيها الملك إن كنت صادقاً في دعواي الرسالة عنك فحرك هذا الستر فحرك في الحال علم قطعاً ويقيناً بقرينة الحال أنه أراد بذلك الفعل تصديق المدعي ونزل التحريك منه على خلاف العادة منزلة التصديق بالقول ولم يشك واحد من أهل الجمع أن الأمر على ما يجري به المدعي فكذلك في صورة مسألتنا هذه فإذاً المرجح للصدق هي القرائن الحاصلة من اجتماع أمور كثيرة منها الخارق للعادة ومنها كونه مقروناً بالدعوى ومنها سلامته عن المعارضة فانتهضت هذه القرائن بمجموعها دالة على صدق المدعي نازلة منزلة التصديق بالقول وذلك مثل العلم الحاصل من سائر القرائن أعني قرائن الحال وقرائن المقال. ووجه آخر الآية الخارقة للعادة كما دلت بوقوعها على قدرة الفاعل وباختصاصها على إرادته وبأحكامها على علمه كذلك دلت بوقوعها مستجابة لدعاء الداعي لا لدعوى المدعي على أنله عند الله حالة صدق ومقالة حق ومن كانت دعوته مستجابة عند الله يستحيل أن يكون في دعواه كاذباً على الله تعالى وهذا هو حقيقة النبوة وذلك أن استجابته في أمور لا يقدر الخلق على ذلك دليل على صدق هذا الداعي ولو قدر الداعي كاذباً في نفسه على الله أقبح كذبوه والرسالة عنه بما لم يرسل انقلب دليل الصدق دليلاً على الكذب وهو متناقض ونحن لا ننكر أن يكون شخص من الأشخاص مستجاب الدعوة ثم ينقلب حاله إلى حالة الأشقياء كما لا ننكر أن يظهر خارق للعادة على يد ساحر لكن الشرط في الأمرين واحدوه وأن يكون المدعي في حال ما يدعي مستجاب الدعوة بالآية حتى

تكون الآية دالة على صدق حالته ودرجته عند الله تعالى وإذا قدر كونه كاذباً انقلبت الدلالة على الصدق دلالة على الكذب وهو محال لتناقضه وكما أن الوقوع إذا دل على القدرة لم يدل على العجز والإحكام لما دل على العلم لم يدل على الجهل كذلك دليل الصدق لا يجوز أن يكون دليلاً على الكذب وهذه الطريقة أحسن من الأولى.

ووجه آخر نقول إن قرينة الصدق ملازمة لتحدي النبي الصادق عن الله تعالى وذلك أن المعجزة تنقسم إلى منع المعتاد وإلى إثبات غير المعتاد أما المنع فكالجنس من الحركات الاختيارية مع سلامة البنية وإحساس التيسير والثاني في مجرى العادة ومثال ذلك تيه بني إسرائيل في قطع الطريق ومنع السحرة من التخييل وحصر زكريا من الكلام المعتاد ويجوز أن يقدر صرف الدواعي عن المعارضة بمثل ما جاء به النبي عليه السلام من جنس المعجزات وإن كان ذلك من قبيل مقدوراتهم ولهذا عد بعضهم إعجاز القرآن من هذا القبيل وهو مذهب مهجور ويجوز أن يقدر منع الناس عن التحدي بمثل ما تحدى به النبي من جنس المعجزات فلا يقدر أحد على المعارضة بالدعوى فضلاً عن معارضته بالخارق للعادة ويكون لهذه المعجزة قرينة متصلة بنفس الدعوى حتى لا تخلو قط دعوى نبي من الأنبياء عن قرينة الصدق ولا تتأخر الدلالة عن نفس التحدي وهذا أبلغ في باب الإعجاز فإن المتصدي للمعارضة يحس من نفسه عجزاً مع استمرار عادته بمثل ذلك التحدي فيقول النبي إني رسول الله إليكم وآية صدقي أن لا يعارضني معارض في نفس دعواي هذه والنفوس متطلعة والألسن سليمة والدواعي باعثة فتتحير العقول وتنحصر الألسن وتتراجع الدواعي وتنمحق الدعاوي لست أقول لا ينكره منكر بل أقول لا يعارضه معارض بمثل التحدي والدعوى فيقول لا بل إني رسول الله إليكم ولهذا لم نجد في قصص الأنبياء من عارضهم بمثل دعواهم في حال التحدي ولا استمرت هذه الدعوى لأحد من بعدهم ولا يلتفت إلى ما يحكى عن مسيلمة الكذاب أنه ادعى الرسالة عن الله تعالى فإن من كتب إلى نبي الله أما بعد فإن الأرض بيني وبينك نصفين لم يكن معارضاً له في نفس دعواه بل مسلماً له من وجه ومتحكماً من وجه ومن ادعى الرحمانية في الحالة الثانية لم يكن ثابت القدم على الدعوى الأولى

وكان من حقه لو كان متنازعاً له أن يقول إني عبد الله ونبيه لا شريك الله في الرحمانية وشريك رسوله في الأرض فاعرف هذه الدقيقة فإن فيها سراً وغوراً. ثم الجواب عن شبهات المنكرين أن نقول قولكم أن اقتران المعجزة بدعوى المدعي لا ينتهض دليلاً على صدقه فإن نفس الاقتران بالإضافة إلى دعواه أو إلى غيرها من الأفعال أو الأقوال بمثابة واحدة.

فنقول سبيل تعريف الله تعالى عباده صدق الرسل بالآيات الخارقة للعادة كسبيل تعريفه إياهم إلاهيته بالآيات الدالة عليها والتعريف قد يكون بالقول تارة وقد يكون بالفعل أخرى والتعريف بالقول قد يكون إخباراً عن صدقه كقوله تعالى للملائكة "[إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً] {البقرة:30} " وقد يكون تنبيهاً على صدقه بتعجيز الخلق عن معارضته كم اعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة وكما علم المصطفى القرآن وقال "فأتوا بسورة من مثله" فكما عجزت الملائكة عن معارضة آدم بالأسماء عجزت العرب والعجم عن معارضة المصطفى بآيات القرآن ودلت الأسماء والآيات على صدق النبي الأول والنبي الآخر ولما ثبت صدق الأول كان مبشراً بمن بعده إلى الآخر ولما ثبت صدق الآخر كان هو مصدقاً لمن قبله إلى الأول فكانت الأقوال متواصلة والعلوم متواترة والكلمات متفقة والدعوات متحدة والكتب والصحف متصادقة والسيوف على رقاب المنكرين قائمة ومن اصطفاه الله عز وجل لرسالته من عباده واجتباه لدعوته كساه ثوب جمال في ألفاظه وأخلاقه وأحواله ما يعجز الخلائق عن معارضته بشيء من ذلك فيصير جميع حركاته معجزة للناس كما صارت حركات الناس معجزة لمن دونهم من الحيوانات ويكون مستتبعاً جميع نوع الإنسان كما صار الإنسان مستسخراً جميع أنواع الحيوان]اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ"ونعيد ما أبديناه آنفاً. فنقول أنتم معاشر الصابئة والبراهمة المعولون على مجرد العقول وقضاياها وافقتمونا ولم يحتج بالموافقة بل قام الدليل الواضح على أن لله تعالى تصرفاً في عباده بالتكليف والأمر وعلى حركاتهم بالإحكام والحدود ومن القضايا العقلية أن نوع الإنسان يحتاج إلى اجتماع على نظام وصلاح وإن ذلك الاجتماع لن يتحقق إلا بتعاون وتمانع وإن ذلك التعاون والتمانع لن يتصور إلا بحدود وأحكام وإن تلك الحدود

والأحكام تجب أن تكون موافقة لحدود الله وأحكامه وإن كل من دب ودرج ليس يتلقى من الله حدوده وأحكامه ولا له أن يضع من عند نفسه حدوداً وأحكاماً فلزم العقل ضرورة أن يكون بين الناس شرع يفرضه شارع يتلقى من الله وحياً وينزله تنزيلاً على عباده وهذه قضايا عقلية بيننا وبينكم وإنما حقيقة القول إيل إلى تعيين الشارع.

فنقول لن يتحتم على الله تعالى تعريف صدق من اصطفاه لرسالته وتعيين شخص من اجتباه لشريعته فإنه يؤدي إلى التعجيز وإلى تكليفما لا يطاق وهو كما لو كلف عباده بمعرفته ثم يطمس عليهم وجوه أدلته وإذ لا طريق إلى التصديق إلا بالقول والفعل ولا طريق إلى ذلك بالقول تعين الفعل ولربما يعرف الملائكة بالقول ويعرف الناس بالفعل ولربما يعرف النوعين بهما جميعاً أعني تعريفهما بفعل نازل منزلة القول أو بقول دال دلالة الفعل وليس ذلك التعريف إيجاباً عليه تعالى وتقدس بل وجوباً له حتى لا يؤدي إلى التعجيز في نصب الأدلة وحتى لا يفضي إلى التكذيب في خبر الاستخلاف وحتى لا يكون على الله حجة بعد الرسل بتكليف ما لا يطاق فيقال "[رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا] {طه:134}" وإذا أرسلت فهل ابنيت لنا طريقاً ودليلاً يتوصل به إلى صدقه ويتوصل بتصديقه إلى معرفتك وطاعتك.

وقولكم أن الرسول يحيل نزول الآية إلى مشيئة الله تعالى قلنا تلك الحوالة من أدل الأدلة على صدق المقالة إذ لو ادعى الاستقلال بإظهار الآيات ما كان مخبراً عن الله تعالى بأمره ولا داعياً إلى الله بإذنه فهو في كل حال من الأحوال يثبت حق موكله ويظهر العجز من نفسه ويحيل الحول والقوة إلى مرسله وكان الفصل الذاتي لنفس النبي عليه السلام أن لا يكون موكولاً لنفسه طرفة عين فلا ينطق عن الهوى ولا يتحرك إلا على متن الهدى وذلك هو العصمة الإلهية المقيمة لنفسه المقومة لذاته ولئن كان النطق فصلاً ذاتياً لنوع الإنسان "[وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى(3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى(4)]. {النَّجم}. فصل ذاتي لنفس النبي عليه السلام أعرف الإشارة ولا تؤاخذني بالعبارة ونقول أنتم معاشر الصابئة سلمتم بنبوة عاذيمون وهرمسوهما شيث وإدريس عليهما السلام فبم عرفتم صدقهما أبمجرد الدعوى

والخبر أم بدليل ونظر وكل ما قدرتموه دليلاً في حق شخص واحد ثبتت به نبوته أو على الجملة صدقه في جميع أقواله فهو دليل المخبر الثاني والثالث وإن أحلتم الرسالة في الصورة البشرية فهما بشر مثلكم وأنتم مخبرون عنهما بشر مثلنا.

فإن قلتم أنهما كانا حكيمين عالمين لا نبيين مرسلين قيل وبم وجب عليكم اتباعهما المحافظة على حدودهما وإحكامهما وانتهاج مناهجهما في الدعوات والصلوات والصيام والزكوات وقد تساوت أقدامكم في العقول والأنفس وتشابهت صوركم في البشرية والإنسانية. ومن عجب ما يلزم منكري النبوة أن من أنكر النبوة فقد أقر بها من حيث أنكرها فإن النبوة لا معنى لها إلا الخبر عن الله تعالى بأنه أرسل رسولاً ومن أنكر فقد ادعى أنه مخبر عن الله أنه لم يرسل رسولاً فقد ادعى الرسالة لنفسه فكان إنكاره إقراراً وعاد إنكاره تسليماً ومن سلم أن لله على عباده تكليفاً وأمراً فقد سلم أنه يرسل رسولاً وإنما النزاع وقع في أن الرسالة هل تتصور في الصورة البشرية "[وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا] {الإسراء:94} وإذا بينا أن البشرية لا تنافي الرسالة فقد أثبتنا جواز انبعاث الرسل والصابئة سلموا الرسالة للروحانيات وأوجبوا التوجه إلى هياكلها من الكواكب السبعة وعملوا الأشخاص على صورة الهياكل فتقربوا إليها وذلك عود إلى الصورة والأصنام والحنفاء سلموا الرسالة للجسمانيات وأوجبوا التوجه إلى أشخاصهم ولم يتخذوا أصناماً آلهة ولا اعتقدوا النبيين أرباباً لكنهم قالوا لهم طرفان بشرية ورسالة "[قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا] {الإسراء:93 " فبطرف البشرية يشاكل نوع الإنسان ويشاركه فيأكل ويشرب وينام ويستيقظ ويحيى ويموت وبطرف الرسالة يشاكل نوع الملائكة ويشاركه فيسبح ويقدس ويبيت عند ربه فيطعمه ويسقيه وتنام عيناه ولا ينام قلبه ويموت قال به ولا يموت روحه والمناظرة بين الفريقين في أول الزمان كانت قائمة وقد أظهرها الخليل صلى الله عليه وسلم حيث قال "[إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ(78) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ(79)]. {الأنعام}. وبذلك أمر خاتم النبيين عليه السلام قال علي ملة أبيكم إبراهيم وقال إني أمرت أن أكون أول من أسلم وقال إني وجهت وجهي الآية وغيرها من الآيات وفيه فصول كثيرة ذكرناها

في كتاب الملل والنحل. وأما الجواب عن مسألة إمهال النظر وإفحام الأنبياء فإنما يلزم الإفحام على من قال بالمهلة ويجب على النبي إمهال النظر وذلك مذهب المعتزلة وأما من قال بأنه لا يمهله ولا يجب عليه أن يمهله بل يجيب بأني جئت لأرفع المهلة وأرشدك إلى معرفة المرسل بأن أخبر عنك بما لا يمكنك إنكاره وهو احتياجك إلى صانع فاطر حكيم إذ كنت تعرف ضرورة أنك لم تكن فكنت وما كنت بنفسك بل بكون غيرك وهذه هي ابتداء الدعوة بيا "[يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ] {البقرة:21} فكيف يمهله ويكله إلى نفسه وهو مأمور بدعوة الناس إلى التوحيد والمعرفة حالة فحالة وشخصاً فشخصاً والاستمهال إنما يتوجه إذا خلت الدعوة عن الحجة الملزمة والدلالة المفحمة فإن من تحققت رسالته عنه في نفسها وتصدى لدعوة الناس إلى وحدانية الله تعالى لا يخلى دعوته عن الدلالة على التوحيد أولاً ثم يتحدى بالرسالة عنه ثانياً اعتبر حال جميع الأنبياء عليهم السلام في دعوتهم أما آدم أبو البشر فقد ثبت صدقه بإخبار الله تعالى ملائكته "[إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً] {البقرة:30} فلم يكن في أول زمانه من كان مشركاً فيدعوه إلى التوحيد وحين أمروا بالطاعة فمن صدق الله تعالى في خبره فسجد له بأمره ومن لم يسجد فكأنه لم يصدق فاستحق اللعنة وهو أول من كفر وأما نوح عليه السلام فأول كلامه مع قومه "[أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ] {المؤمنون:32} فأثبت التوحيد ثم النبوة فقال "[أَوَعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ] {الأعراف:63} وأما هود بعده فقال "[يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ] {الأعراف:59} ثم قال "[وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ] {الأعراف:61} أثبت التوحيد ثم النبوة أما صالح بعده قال "[يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ] {الأعراف:59} ثم قال "[فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ] {الأنعام:157} وأما لوط فإنه كان يدعو الناس بدعوة الخليل وما جرى بينه وبين قومه من عبدة الأوثان والكواكب من أظهر ما يتصور "[قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ(95) وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ(96)]. {الصّفات}. وقال لأبيه آزر "[إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا] {مريم:42} ثم أثبت الرسالة فقال "[يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا

سَوِيًّا] {مريم:43} وكانت الدعوة جارية على لسان أولاده إلى زمن موسى عليه السلام وكان من شأنه مع فرعون ما كان إذ قال له فرعون وما رب العالمين فمن ربكما يا موسى حتى حقق عليه التوحيد بتعريف وحدانيته استدلالاً من أفعاله عليه في جواب وما رب العالمين قال رب السموات والأرض وما بينهما وفي جواب من ربكما قال "[قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى] {طه:50} ثم قال بعد ما قرر التوحيد "[وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ العَالَمِينَ] {الأعراف:104} فمن كان منكراً للتوحيد وجبت البداية معه بإثباته ومن كان مقراً به وجبت به البداية معه بإثبات النبوة كحال عيسى مع بني إسرائيل إذ قال "[فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ] {الأنعام:157} ولما كانت دعوة سيد البشر محمد صلى الله عليه وسلم أكمل ورسالته أرفع وأجل كان يبتدئ تارة مع عبدة الأصنام بإثبات التوحيد ثم بالنبوة "[يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ] {البقرة:21} أثبت احتياجهم ضرورة إلى فاطر وشاركهم في ذلك من قبلهم والذين من قبلكم كما قرر احتياجهم إلى الخالق في وجودهم قرر احتياجهم إلى رازق في بقائهم "[الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً] {البقرة:22} الآية ثم قرر بعد ذلك نبوته "[وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ] {البقرة:23} الآية بمعناها دالة على التوحيد وبظاهر لفظها البليغ ونظمها الأنيق دالة على صدق دعواه وتحديه ولربما يبتدئ بدعوى الرسالة ثم يضمنها حقائق التوحيد "[قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ] {الأعراف:158} الآية حتى كانت الآية بعذوبة ألفاظها ورطوبة عباراتها الخارجة عن نظم الشعراء ونثر الفصحاء الخارقة لعاداتهم الجارية وعباراتهم الفائقة أوضح دلالة على رسالته وصدق لهجته وكانت معانيها الحقيقية وحقائقها المعنوية دالة على التوحيد واقترنت الدلالتان اقتراناً لا يمكن للمستمع الاستمهال وليس ذلك أمراً بالتقليد فإن التقليد قبول قول الغير من غير حجة وفيها تقرر حجتان مفحمتان وإنما لم يلزم تكليف ما لا يطاق إذا لم يكن المستمع متمكناً من الاستماع والنظر والتدبر في كل ما يستمعه ويعقله حتى لو أنكره ظهر عناده وبطل استرشاده هذا هو طريق الدعوة النبوية والحجة العقلية

لا كما زعمت المعتزلة أن المستمع إذا استمهل وجب على النبي إمهاله فيلزمهم أن لا تثبت لنبي ما رسالة ولا يستمر لرسول ما دعوة فإن كل عاقل إذا استمهل وأمهل تعطلت النبوة في الحال وصار منتظراً مدة الإمهال حتى يعود إليه الدعوة وإن يلزم العود إليه ويعد لم تثبت عنده نبوته بل يعود جبريل عليه السلام ويقول قم فأنذر فيقوم إلى المستجيب فيقول أنت أمهلتني وأنا بعد في مهلة النظر والنظر طريق المعرفة فتريد تصدني عن الطريق فأن تقبل معرفتي من أنت مضل ضال قاطع للطريق فيتخاصمان ويقتتلان ويؤول الإلزام إلى النبي قولاً وفعلاً فيلزم المعتزلة القول بأن أول واجب على العاقل قتال النبي عليه السلام وقتله وهذا مما لا محيص لهم عنه.وأما الجواب عن ردهم الخوارق إلى الخواص والتنجيم وعلم السحر والطلسمات قلنا لا ينكر العاقل حصول العجائب من الخواص والعزائم لكن أمثال هذه الغرائب ليست تخل وقط عن حيل كسبية تنضاف إليها من مباشرة فعل وجمع شيء إلى شيء واختيار وقت وتعزيم قول وإعداد آلة واستعداد مادة وبالجملة من مزاولة فعل وقول من جهة المدعي بحيث يتبين للناظر أنذلك ليس فعلاً لله تعالى أنشأه في الحال تصديقاً لدعوته بخلاف المعجزة فإن كل عاقل يعلم بالضرورة أن عظاماً رفاتاً رماماً تجتمع فتحيا شخصاً وتتشخص حياً من غير معالجة من جهة المتحدي ولا مزاولة أمر عنه لا يكون ذلك إلا فعلاً وصنعاً من الله تعالى يظهر منه قصده إلى تصديق رسوله فإنا قد ذكرنا أن الفعل بتخصيصه ببعض الجائزات يدل على إرادة الفاعل فإذا فعله عقيب دعوته مقترناً بدعواه وهو صادق فبنفسه دل على قصده إلى تصديقه وتخصيصه لرسالته ولو قدر ظهور مثل تلك المعجزة على يد كاذب لم يجز أن تقترن بدعواه النبوة بل يصرف عنه داعيه الدعوى ضرورة حتى لا ينقلب الدليل شبهة ولا ينسحم الطريق على قدرة الله تعالى في إظهار التصديق بالآيات وكما إذا اختص الفعل بوقت وقدر وشكل دل على إرادة مخصصة بذلك الوقت والقدر والشكل ولن يقدر وقوعه اتفاقاً كذلك إذا اختص الفعل بوقت تحدي المتحدي دل ذلك على أنه إنما أراد تخصيصه بالصدق وكما لم يختلف وجه الدليل على وجه تعلق الإرادة بتخصيص التصديق فافهم هذه الدقيقة هذا كمن علم أن له عند الله دعوة مستجابة فدعا واستجيب له علم ضرورة أن المجيب أراد

تخصيصه بتلك الإجابة كرامة له وإنعاماً عليه ولم يقدح فيعلمه ذلك تجويز المجوز أن ذلك ربما يقع اتفاقاً أو بسبب آخر فإذا كان مثل ذلكم علوماً في الجزيات لكل شخص شخص عرف مواقع نعم الله تعالى على عبده وكان بصيراً بزمانه مقبلاً على شأنه فما ظنك بحال من اصطفاه الله تعالى من خليقته واجتباه منبريته وقد تبين أنه يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة من أمرهم. قال المنكرون ولنا أسئلة أخرى وجب عليكم الجواب عنها منها أن الخارق للعادة إذا تكرر وتوالى صار معتاداً بالاتفاق فما يؤمنكم في الحالة الأولى أنه من المتكررات المعتادة في ثاني الحالو إن لم يوجد في سابق الأحوال ألستم تشترطون أن يكون الخارق في زمن التكليف فإن في آخر الزمان تنخرق العادات كلها فتتكور الشمس وتتكدر النجوم وتسير الجبال وتنشق السماء وتزلزل الأرض فلو ادعى مدع أن هذه وأمثالها معجزاتي وهي بالاتفاق خوارق لا تندرج تحت قوة البشر ولا يتوصل إليه بالحيل بل تمحضت فعلاً لله تعالى فلا يكون ذلك دليلاً على دعوى هذا المدعي فالعاقل في زمن التكليف ربما يتوقع أنتتوالى الآيات فلا يحصل له العلم بكونها آية على صدقه ما لم يأمن التوالي والتعاقب بل يورثه ذلك توقفاً وتربصاً.

ومنها أن العقلاء كما يجوزون وقوع أمثاله في ثاني الحال كذلك يجوزون وقوع أمثاله في سالف الأيام أو في قطر آخر من الأقطار أو ظهور ذلك بفعل فاعل آخر وإن كانوا عاجزين عن معارضته فربما لا يعجز غيرهم فعجزهم لا يدل على صدقه. ومنها أن الشك في صدقه لكل واحد من الناس فيجب أن يكون الرافع للشك لكل واحد واحد وعلى مقتضى ذلك يلزم أن يخصص كل واحد أو كل جمع غيب أو حضور بمعجزة خاصة وليس ذلك شرطاً على أصلكم بل عندكم المعجزة الواحدة لجماعة من أهل الخبرة والبصيرة كافية ويلزم التصديق على غيرهم من أهل التقليد ولا يجب استمرار المعجزة في كل زمن بل لو استمرت خرجت عن الإعجاز والتحقت بالمعتاد فماذا يلزمنا تصديق الأنبياء الماضين ولم نجد في زماننا ما يدل على صدقهم وبما يلزم أهل الأقطار في زمانه ولم يشاهدوا ما ظهر على يده من الآيات وهذا مشكل. ومنها أنكم إذا جوزتم الإضلال على الله تعالى فما يشعركم أنه يظهر الآيات على يدي كاذب ولا يظهرها على وفق صادق فلا ذلك

يضره في الإلهية ولا هذا ينفعه في الربوبية وكثير من الأنبياء قد خلت دعوتهم من المعجزة فمضوا على أمر الله دعاة للخلق من غير التفات إلى طلب الآيات منهم ومن غير إكباب على طلب الآيات من الله تعالى فما بالكم ربطتم صدق الرسول بالمعجزات هذا الربط. ومنه اقولهم هل للخلق طريق إلى معرفة صدق الرسل سوى المعجزات الخارقة للعادات فإن منعتم ذلك فقد حصرتم القول وحسمتم الطريق على الله تعالى وذلك تعجيز وإن جوزتم ذلك فهلا وجب ذلك وجوب المعجزة فما الذي جعل المعجزة أولى بالدلالة من ذلك الدليل.

ومنها قولهم أنكم لا تخلون عن دعوى علم ضروري فيوجه دلالة المعجزة فتارة تدعون الضروري من حيث القرينة الحالية وهي اقتران التحدي بالمعجزة وتارة تدعون ذلك من حيث دلالتها على قصد المخصص إلى التخصيص وتارة تدعون ذلك من حيث أنها نازلة منزلة التصديق بالقول وتارة تدعون ذلك من حيث سلامتها عن المعارضة فهلا ادعيتم الضرورة في أصل الدعوى أنه يعلم صدقه ضرورة. ولئن قلتم أن قوله خبر يحتمل الصدق والكذب فيقال لكم والاحتمالات تتوجه إلى هذه الوجوه أيضاً فبطل دعواكم الضرورة فيها خصوصاً والمنازع فيها على رأس الإنكار وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر "[وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ] {الأنعام:4} ما نسبتهم إلى العناد الصرف نسبوك إلى الجور المحض فما وجه الخلاص ولات حين مناص.

قال أهل الحق أما الجواب عن السؤال الأول أن المعتاد إنما لم يكن دليلاً لأنه لا اختصاص له بدعوى المدعي وغير المعتاد يختص بدعواه اختصاص دلالة أما من حيث القرينة كحمرة الخجل وصفرة الوجل وأما من حيث أن اختصاص الفعل بدعواه كاختصاصه بوقت معين ثم اختصاصه بوقت معين دليل قصد المخصص بالوقت واختصاصه بدعواه دليل قصد المخصص إلى التصديق والوجهان حاصلان بنفس الاقتران ولو توالى الخارق بعد ذلك لم ترتفع هذه الدلالة فإن اعتياده في ثاني الحال لم يرفع القرينة الأولى ولا أبطل الاختصاص الأول وقال بعضهم المعجزة كما سلمت عن المعارضة تسلم عن الاعتياد في ثاني الحال ولهذا لم يعهد

من معجزات الأنبياء ما كان خارقاً في الأول ثم صار معتاداً في الثاني الحال وإنما هو إلزام تجويزي عقلي فيندفع بما ذكرناه منعاً للإلزام.

وأما الجواب عن السؤال الثاني فهو يقارب ما ذكرناه من تحقيق وجه دلالة المعجزة وبالجملة التجويزات الخيالية والوهمية مدفوعة بالدلائل العقلية والقرائن القطعية وقد قررنا أن المعجزة ذات دلالة عقلية وهو اختصاصها بتحدي المدعي واقتضاء الاختصاص قصداً إلى التخصيص وجواز حصول مثل ذلك فيقطر من الأقطار أو فيوقت من الأوقات لا تخرج الدلالة عن كونها دالة لأنه لم يوجد اقتران يدل على الاختصاص واختصاص يدل على قصد التصديق والمعجزة أيضاً ذات دلالة من حيث القرينة وجواز حصول مثله لا يرفع دلالة القرينة كمن عرف قطعاً بحكم قرينة اطراد العادة أنماء الفرات لم ينقلب دماً عبيطاً وهو جار جريانه في الأول مه أنه يجوز عقلاً أو وهماً من قضية قدرة الله تعالى أنه قلبه دماً جارياً أو ييبس النهر عن الجريان وهذا التجويز لا يدفع العلم الضروري وكذلك يجوز عقلاً أن تكون الصفرة في الوجه غير دالة على الوجل لكن إذا اقترنت بها حال وسبب للوجل علم ضرورة أنها صفرة الوجل لا صفرة المرض. ونقول نعلم ضرورةً أن الصعود إلى السماء والمشي على الماء وإحياء الموتى وقلب العصا حية تسعى وأمثال ذلك نقض لعادة البشر فإذا اقترنت بتحدي الرسالة أو تصديق قول ما كانت آية وحجة على البشر وإن لم تكن نقضاً لعادة الملائكة والجن والمعتبر في كون الآية حجة أن يكون ذلك نقضاً لعادة من كانت الآية حجة عليه والعادة عادة له وكذلك لو ادعى النبي مداً وجزراً في جيحون كان ذلك حجة لأنه نقض لعادتها وإن كان معتاداً لأهل البصرة وكذلك لو قال آية صدقي أن ينبت الله نخيلاً بخراسان كان ذلك آية معجزةً له.

وأما الجواب عن السؤال الثالث أن نقول كل من عارضه شك في صدق المتحدي وجب إزاحته لكن المعجزة إذا ظهرت لأهل الخبرة وحصل لهم العلم بذلك وهو جم غفير أخرى أن لا يبقى شك لأهل الصناعات الأخر وإن أشد الناس إنكاراً من كان عنده خبرة وبصيرة بخواص الأشياء وأحوال أهل المخرقة والتخيل وإذا ظهرت المعجزة على خلاف ما توهموه فهو أولى الناس بالقبول وأما العامة

فالتخيلات والمخاريق إذا أورثت لهم شكاً في الحال فأولى أن لا يعتريهم ريب في مقال أصحاب المعجزات فيلزمهم الإقرار بتصديقه ويلزم غيرهم من العامة إذا سمعوا منهم جلية الأمر الاعتراف به من غير توقف ولا ريب ولا يجب على النبي عليه السلام تتبع آحاد الناس وإفراد كل واحد بمعجزة خاصة وإذا تقرر صدقه فنسبة قوله إلى من صح عنده كنسبته إلى غيره إما في زمانه وهو في قطر آخر باستفاضة الخبر إليه والمواترة عليه وإما في غير زمانه بالنقل والاستفاضة والشيوع.

وأما الجواب عن السؤال الرابع نقول نحن نجوز الإضلال على الله تعالى ولكن بشرط أن لا يقع خلاف المعلوم وبشرط أن لا يتناقض الدليل والمدلول ولا يلتبس الدليل والشبهة وبشرط أن لا يؤدي الأمر إلى التعجيز وبشرط أن لا يؤدي إلى التكذيب في القول ونذكر لكل واحد وجهاً ومثالاً فنقول إذا علم الرب تعالى أنه يرسل رسولاً يهتدي به قوم فهو كما يعلم أنه ينصب دليلاً يستدل به قوم فلو أضلهم بعين ذلك الدليل وقع الأمر على خلاف المعلوم وذلك محال وكذلك إذا أخبر أنه يرسل رسولاً يهتدي به ثم أضل كل من بعث إليه تناقض الخبر وانقلب الصدق كذباً وذلك محال فإن الكذب لا يجوز على الله تعالى وإنما لا يجوز ذلك عليه لأن الكذب إخبار عن الشيء على خلاف ما هو به وهو يعلمه على ما هو به وكل من علم شيئاً كان له خبر عن معلومه والخبر عن المعلوم خبر عن ما هو به فلا يجتمع في العالم خبران متناقضان وإذا علم الرب تعالى صدق النبي وأخبر عن صدقه فقد صدقه ومن صدقه فلا يجوز أن يكذبه ومن وجه تناقض الدليل أن جهة الدلالة في القرينة وفي الفعل لا تختلف فإذا دل الشيء على شيء لا يجوز أن يدل على خلافه فإن ذلك غير مقدور كما أن جهة التخصيص إذا دلت على الإرادة لمتدل على خلاف ذلك فجهة التخصيص بالتصديق لا تدل على خلاف قصد المخصص بالتصديق فإرسال رسول وإخلاؤه عن دليل الصدق وإظهار معجزة والقصد بها إلى إضلال الخلق وإظهار خارق للعادة على يدي كاذب في معارضة دعوى النبي كل ذلك محال لما ذكرناه أنه يؤدي إلى محال كإخلاء النظر الصحيح التام عن الإفضاء إلى العلم فإنه إذا تم وجب وجود العلم لا محالة وكنصب دلالة التوحيد لتدل على الشرك والإضلال على الإطلاق يجوز أن يضاف إلى الله تعالى بمعنى أنه

يخلق ضلالاً في قلب شخص لكنه إذا أدى إلى محال فهو محال فلا يفعله لتناقضه واستحالته ولا لقبحه وبشاعته.

وأما الجواب عن السؤال الخامس نقول لا ينحصر طريق التعريف في المعجزات بل يجوز أن يخلقلهم علماً ضرورياً بصدق النبي فلا يحتاج المذكر إلى طلب المعجزة ليعرف بها صدقه أو ينصب لهم إمارات أخر غير خارقة للعادة لكن يتبين لواحد بحكم قرينة أورثت علماً لشخص ولم تورث علماً لغيره أو يخبر من استأهله لسماع كلامه فيعلم صدقه كما أخبر الملائكة "[إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً] {البقرة:30} وإذا ثبت صدقه عندهم إما بالخبر أو بتعليم الأسماء لزم تصديقه على كل من خلف بعدهم وإذا أخبر من ثبت صدقه بدليل ما عن صادق آخر يخلفه وجب تصديقه وكذلك الخبر عن كل صادق بشارة لمن بعده وإعلاماً للخلق بآيات في خلقه وصورته وقوله وفعله وجب على كل من سمع ذلك تصديقه بإخبار الأول ولهذا أخبر التنزيل عن مثل هذه الحالة على لسان عيسى عليه السلام "[وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ] {الصَّف:6} وعلى لسان موسى عليه السلام النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ] {الأعراف:157} الآية وعلى لسان الخليل عليه السلام "[رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً] {البقرة:129}" الآية وأماراته في التوراة والإنجيل أكثر من أن تحصى ولقد كان لموسى عليه السلام بيت صور أعني صور الأنبياء والأولياء عليه السلام يدخله فيطالع الصور كل سبت فلو لم يظهر النبي معجزة قط كان ما مضى من الدلائل كافياً له فلهذا اقتصرت معجزاته على إظهار الأمر للأميين من العرب دون أهل الكتاب من اليهود والنصارى فإنهم كانوا محجوب ينبما ثبت عندهم من الأخبار عن الصادقين.

وأما الجواب عن السؤال السادس نقول كل علم نظري لا بد وأن يستند إلى علم ضروري ولكن الضروري ربما يكون بعيد المبدأ وإنما يستند إليه النظري بعد نظريات كثيرة وربما يكون قريب المبدأ فيستند إليه في أول المرتبة والعلم بصدق النبوات إن عددناه من جنس العلوم الحاصلة بقرائن الأحوال فهو في أول المرتبة يصل

إليه فيقال هذا المتحدي إما أن يكون صادقاً وإما أن يكون كاذباً وبطل أن يكون كاذباً لحصول الخارق للعادة على يده وعلى وفق دعواه من غير أن يعارضه معارض واقتران هذه المعاني مما يستعقب علماً ضرورياً بصدقه فيدعي الضرورة ها هنا لا في أول الدعوى وإن عددناه من جنس العلوم الحاصلة بوجه دليل التخصيص بالتصديق فالعلم الحاصل به كالعلم الحاصل بكونه مريداً فإن التخصيص يدل على أنه مريد وهذا التخصيص بعينه يدل على انه مريد هذا المراد بعينه وكون المنازع على رأس الإنكار لا يدفع الضرورة الواقعة في العلم فإنه بعد ظهور الآية معاند عناداً ظاهراً واعلم أن النبوة والرسالة إنما يمكن إثباتها بعد إثبات كون الباري تعالى آمراً ناهياً مكلفاً واجب الطاعة ومن لم يثبت كونه آمراً ناهياً لم يمكنه إثبات النبوة وأول أمر يتوجه منه تعالى على عباده فإنما يتوجه أولاً على رسوله بالدعوة إلى التوحيد بأنه لا إله غيره أي لا خالق ولا آمر غيره على عباده باستماع دعوته والنظر في معجزته والنبي يصح أولاً صدقه في جميع أقواله ثم يؤدي رسالته ولا يتصورنبي قط إلا وأن تكون آية الصدق معه لأن حقيقة النبوة هو صدق القول مع ثبوت الآية فلو قدر نبي خالياً عن الآية فكأنه لا نبوة له بعد لكن الآيات قد تكون آيات مخصوصة على كل مسألة وقول يدعي ذلك وذلك مثل دلالته على التوحيد بأن الإله واحد في خلقه وأمره لا شريك له وقد تكون الآيات عامة تدل على صدق قوله في جميع أقواله وأحواله وتلك الآيات قد تكون من جنس الأقوال كآيات الإحياء وقلب الجماد حيواناً وبالجملة فدلالة الصدق لا تنفك عن حالة ومقالة طرفة عين وذلك هو المعنى بالعصمة الواجبة للأنبياء عليه السلام لأن العصمة لو ارتفعت بطلت الدلالة وتناقضت الدعوى خصوصاً فيما أرسلوا به إليهم وكلف الناس تصديقه في أقواله ومتابعته في أفعاله والأصح أنهم معصومون عن الصغائر عصمتهم عن الكبائر فإن الصغائر إذا توالت صارت بالاتفاق كبائر وما أسكر كثيره فقليله حرام لكن المجوز عليهم عقلاً وشرعاً مثل ترك الأولى من الأمرين المتقابلين جوازاً وجوازاً وحظراً وحظراً ولكن التشديد عليهم في ذلك القدر يوازي التشديد على غيرهم في كبائر الأمور وحسنات الأبرار سيئات المقربين وتحتك لزلة يجري عليهم سر عظيم فلا تلتفت إلى ظواهر الأحوال وانظر إلى سرائر المآل.

20. **القاعدة العشرون:** في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معجزاته ووجه دلالة الكتاب العزيز على صدقه وجمل من الكلام في السمعيات من الأسماء والأحكام وحقيقة الإيمان والكفر والقول في التكفير والتضليل وبيان سؤال القبر والحشر والبعث والميزان والحساب والحوض والشفاعة والصراط والجنة والنار وإثبات الإمامة وبيان كرامة الأولياء من الأمة وبيان جواز النسخ في الشرائع وأن هذه الشريعة ناسخة للشرائع كلها وأن محمداً المصطفى صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء وبه ختم الكتاب وإذا حققنا القول في النبوات وبيان صدقهم بالمعجزات فالأنبياء عليهم السلام ممن ورد اسمه في الكتاب ومن لم يرد واجب والطاعة ويجب على كل مكلف الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وإنما ثبت صدق من تقدم على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اسماً فاسماً وشخصاً فشخصاً بما ظهر عليه من الآيات وبما أخبر من ثبت صدقه عندنا وإنما يتحقق ختم الأنبياء عندنا بخبر النبي الصادق عليه السلام وبما أخبر القرآن أنه خاتم النبيين ومن أنكر نبوته من أهل الكتاب وغيرهم من المشركين فلا متمسك لهم إلا القول بإحالة النسخ والقدح في وجه المعجزة.

قال أهل الحق الدليل على صدق نبينا عليه السلام الكتاب الذي جاء به هدىً للناس وبينات من الهدى والفرقان ووجه دلالته على صدقه من حيث لفظه البليغ ومعناه المبين فنقول كما تميز نوع الإنسان عن أنواع الحيوانات بالنطق المعبر عن الفكر وصار ذلك شرفاً وكرامةً له كما قال تعالى "﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ {الإسراء:70} كذلك تميز لسان العرب ولغتهم من سائر الألسن واللغات بأسلوب آخر من عذوبة اللسان ورطوبة اللفظ وسهولة المخارج والتعبير عن متن المعنى الدائر في الضمير بأوضح عبارة وأصح تفسير وصار ذلك شرفاً وكرامةً لهمكما قال تعالى "﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ {الشعراء:195} وكذلك تميز لسان النبي صلى الله عليه وسلم من لسان العرب بأسلوب آخر من الفصاحة المبينة والبلاغة الفائقة والبراعة المطابقة لما في ضميره من المعاني المبينة والحقائق الرزينة كما لا يخفى على من أنصف واعتبر واختبر كلماته واستبصر وصار ذلك شرفاً وكرامة كما قال

"[لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ] {النحل:44} وقال النبي صلى الله عليه وسلم "أنا أفصح العرب وأنا أفصح من نطق بالضاد" وكذلك تميز القرآن عن سائر كلماته بأسلوب آخر خارج عن جنس كلام العرب وعن كلماته أيضاً وبنوع آخر من الفصاحة والجزالة والنظم والبلاغة ما لم تعهده العرب في نظمهم ونثرهم وسجعهم وشعرهم بحيث لو قوبل أفصح كلماتهم بسورة واحدة من القرآن كان التفاوت بينهما أكثر من التفاوت بين لسان العرب وبين سائر الألسن ولو خاير مخاير بين كلمات النبي نفسه وبين ما نزل عليه من الكتاب المهيمن على الكتب كلها كان الفرق بينهما فرق ما بين القدم والفرق والصرف بينهما صرف ما بين الولاية والصرف فعلم ضرورة وقطعاً أن الذي جاء به وحي يوحى إليه وتنزيل ينزل عليه دلالة له على صدقه ومعجزة له على فصحاء العرب وبلغاء أهل اللسان وشعراء ذلك الزمان فتحدى بذلك تحدي التعجيز عن الإتيان بمثله كتاباً وقرآناً "[قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ] {القصص:49} ثم ثنى ذلك فقال "[فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ] {الطور:34} ولما عجزوا عن الإتيان بمثله نزل عن ذلك حين قال القوم إنه افتراه فقال "[قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ] {هود:13} ونزل عن العشر إلى سورة مثله فقال تعالى "[وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ] {البقرة:23} ولما ظهر عجزهم وبان خزيهم أنذرهم صاحب التنزيل وحذرهم المتحدي بالدليل "[فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ] {البقرة:24} وكيف لا يكون التعجيز ظاهراً ظهور الشمس والكتاب يقرأ عليهم "[قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ] {الإسراء:88} الآية أفلم يكن بليغ من بلغاء العرب وفصيح من فصحائهم يتصدى لمعارضة هذه الدعوى العريضة الواسعة لنوعي الجن والإنس وقد خبروا بين معارضة القرآن والخروج بالسيف والسنان فكيف اختاروا الأشد على الأضعف وآثروا ما فيه بذل المهج والنفوس واستحلال النساء واسترقاق الأولاد واستباحة الأموال على أهون الأمور وأيسر ما في المقدور وهو معارضة سورة واحدة أفلا يكون ذلك عجزاً ظاهراً ونكولاً واضحاً وإن استراب في ذلك مستريب تشكيكاً لنفسه في مظان القطع

واليقين وتسييعاً للغزالة بالطين فالنقد حاضر لم يبدل ولسان القرآن على رأس التحدي كما ورد في الخبر القرآن حي يجري كما يجري الليل والنهار ولسان المعارض عي عن المعارضة من مدة خمس مئة سنة وزيادة وبلغاء العرب قد اجتمعت لهم متانة الشعر في العصر الأول ولطافة الطبع من العصر الأخير أوَ لم يفدنا عجز الأولين والآخرين دلالة ظاهرة على أن مضمون القرآن حق وأن قول من أتى به صدق كيف ولو اعتبرت سورة بسورة اعتبار متأمل فيها منصف صادف كل سورة على حيالها اشتملت على صنف من الفصاحة وضرب من البلاغة والجزالة ولم تشاركها فيذلك سورة أخرى وربما تكون القصة واحدة والتعبير عنها مختلف اختلافاً لا يخلب المعاني ويكون أسلوب النظم والبلاغة نوعاً آخر يباين الأولى واختبر هذا المعنى في قصة مثناة وبالخصوص في قصة موسى عليه السلام في سورة المص وقصته في سورة طه فمن ذا الذي يقدر على مثل ذلك من البشر وكيف يصل إلى غايته القوة المنطقية الإنسانية ولهذا لما فطنت البلغاء من العرب لبديع النظم والجزالة فيه قالوا إن هذا إلا سحر يؤثر هذا من حيث اللفظ.

وأما من حيث المعنى فما اشتمل عليه القرآن من غرائب الحكم وبدائع المعاني التي عجزت الحكماء والأوائل عن الإتيان بمثلها نوع آخر من الإعجاز خصوصاً ممن نشأ يتيماً بين الأميين من العرب ولم يقرأ كتاباً ولم يدرس علماً ولا تلقف من أستاذ ولا تعلم من معلم فلولا أنه وحي محض يوحى عليه وتنزيل نزل إليه وإلا فمن أين لطبع مجرد يجود بمثله وأيضاً فما يشتمل عليه القرآن من قصص الأنبياء والمرسلين كيف جرت دعوتهم ومن أين أجاب كلمتهم ومن نكل عنهم إلى أيحال آل أمرهم فمن لم يسمع ذلك من أحد ولا خط كتاباً بيمينه ولا طالع كتب الأنبياء والتواريخ والأخبار معجز ظاهر ودليل على أن الحق باهر وهذا في قصة الماضين فما قولك في الأخبار عن الغيوب مما سيكون في ثاني الحال مما رأيناه طابق الحال وصدق المقال إذا أخبر أنه يظهره على الدين كله وقد أظهر وأخبر أنه غلبت الروم وقد تحقق وغير ذلك من الأخبار وكذلك ما اشتمل عليه القرآن من أنواع العبادات والمعاملات من أحكام الحلال والحرام والحدود والقصاص والديات وأحكام السياسات إعجاز ظاهر إذ جمع فيها بين إصلاح المعاش ونجاة المعاد

وبناها على قوانين كلية تجمع شمل العامة وتناظر عقل الخاصة ومن قرأ الكتب المنزلة من التوراة والإنجيل والزبور تبين له الفرق الظاهر بينها وبين القرآن إذ كل ما اشتملت عليه من الحقائق العقلية والأحكام الشرعية على بسطها اشتمل عليه القرآن بأوضح عبارة وأوضح إشارة على اختصاصه ومن أراد أن يتخطى عما أقررناه إلى مفردات الحروف وكيفيات تركيبها وما فيها من الحكم والمعاني قضى منها العجب وبالجملة القرآن بصورة ألفاظه وعباراته معجز وبمعنى حقائقه وعجائبه معجب وهو دليل ظاهر على حقيقة ذاته وصدق المتحدي بآياته.قال أهل الزيغ والباطل لنا على مساق ما ذكرتموه من إعجاز القرآن سؤالان أحدهما أن القرآن بمعنى المقروء والمكتوب صفة قديمة عندكم والقديم لا يكون معجزاً وبمعنى القراءة هو فعل القارئ وتلاوته وفعل العبد لا يكون معجزاً.فإن قلتم أن الرب تعالى يخلقه في الحال من غير كسب النبي قيل وفي أي محل يخلقه أفي لسانه ومن المعلوم أن الحرف والصوت القائم بلسانه ومخارج حروفه مقدورة له والمعجزة لا تكون مقدورة للعبد أم في محل آخر من شجرة أو لوح أو قلب مكلف المعجزة ذلك المخلوق لا ما نطق به النبي فما هو معجزة لم نسمعه وما سمعناه ليس بمعجزة فما الجواب عن هذا السؤال.

والثاني أنكم قلتم وجه إعجاز القرآن فصاحته وجزالته ونظمه وبلاغته فما حدود هذه المعاني أولاً حتى نبين حقائقها فنتكلم عليها أهي بإفرادها معجزة أم بمجموعها وقد رأينا كما اختلفتم في أن القرآن معجزة من جهة صرف الدواعي أم من جهة ما اشتمل عليه من بديع النظم والفصاحة ومن قال بالقسم الثاني اختلف في أن الفصاحة بديعة أم الجزالة أم النظم ومن المعلوم الذي لا مرية فيه أن المعجز يجب أن يكون ظاهراً لكل من هو فيحقه معجز ظهوراً لا يستراب فيه البتة ومن قال منكم أنه معجز من حيث الفصاحة فقط جوز أن يكون في كلام العرب مثله من حيث النظم والجزالة ومن قال بالثاني فقد جوز المماثلة في الأول فلم يظهر ظهور انقلاب الجماد حيواناً والبحر يبساً والحجر الصلد عيناً نضاخة إلى غير ذلك من معجزات الأنبياء عليهم السلام إذ ظهرت على قضية لم يبق للتردد فيها مجال. قال أهل الحق أما السؤال الأول فنقول القديم يستحيل أن يكون معجزة والمكتسب للعبد

كذلك وللقرآن وجوه من المعجزات ولكل وجه وجوه من التقديرات فيجوز أن يقال أن التلاوة من حيث أنها تلاوة معجزة وتقدير الإعجاز فيها من وجهين أحدهما أن يخلق الله تعالى هذه الحروف المركبة وتلك الكلمات المنظومة في لسان التالي من غير أن يكون قادراً عليها ومحركاً لسانه بقدرته واستطاعته فتمحض فعلاً لله تعالى ويظهر إعجازه في نظمه المخصوص ويجوز أن يخلق الله في نفس النبي كلاماً منظوماً فيترجم عنه بلسانه ويكون تحريك اللسان مقدوراً له لكن الكلام المعجز ما اشتمل عليه الضمير ونعت في الصدور كما قال تعالى [لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ(16) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ(17)]. {القيامة} . أي في صدرك وقلبك فإذا قرأناه أي جمعناه فاتبع قرآنه ويجوز أن يخلق الله ذلك الكلام في قلب الملك أو في لسانه فيلقيه وحياً إلى قلب النبي ويعبر عنه النبي بلسانه كما قال تعالى "[إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ] {الحاقة:40} أي تنزيلاً ووحياً وكما قال "[عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى] {النَّجم:5} ويجوز أن يكون قد خلق الله هذه العبارات المنظومة بعينها في اللوح المحفوظ ليقرأ جبريل عليه السلام منه ويقرأها على النبي صلى الله عليه وسلم فيسمع النبي منه كما لو يسمع الواحد منا ويكون المعجز هو الكلام المنظوم وجبريل مظهر والنبي مظهر كما أن واحداً منا يقرأه ويكون مظهراً لكن إظهار جبريل إظهارنا ليدل على صدق النبي عليه السلام وهذا كما خلق الله تعالى الناقة في الصخرة ثم أظهرها منها عند دعوة صالح عليه السلام فيكون إظهار المعجزة مقروناً بالدعوى والتحدي لا إظهار المعجز كخلق المعجز في الدلالة على الصدق وينبغي أن ننبه ها هنا على هذه الدقيقة وهي أنا إذا روينا شعر الشاعر فنحس من أنفسنا قدرة على التلفظ بذلك الشعر ولا نحس من أنفسنا قدرة على نظم ذلك بل ربما يكون الراوي عديم الطبع في إنشاء الشعر فضلاً عن نظم مخصوص فم المقدور منه وما غير المقدور فنقول إذا قرأنا شعراً من كتاب أو سمعناه من لسان وحفظناه ارتسم الخيال في القلب والنفس بذلك الشعر وتمكن منه ثم عبر بلسانه عنه فيكون المسموع والمحفوظ من حيث أنه سمعه وحفظه مقدوراً له لكن النظم المرتب في المحفوظ والمسموع غير مقدور له وهو كما لو ألقى مثلا يعرف الكتابة أصلاً لوحاً منقوراً فيه سور منظومة على تراب ناعم حتى انتقش بها نقشاً مطابقاً

كان الإلقاء مقدوراً له والنقش غير مقدور له إذ ليس يعرف الكتابة أصلاً فالارتسام في النفس والخيال كالانتقاش في التراب سواء فيبقى نظم الشعر نقشاً بعد نقش زماناً أبد الدهر وكذلك ارتسام قلب النبي من إلقاء القرآن إليه وحياً وتنزيلاً كانتقاش التراب الناعم بالنقش المنقور في اللوح فيكون المرتسم قلبه والمعبر عنه لسانه والرسم غير مقدور له بل تمحض ذلك ابتداعاً من الله تعالى فهذا هو طريق وجوده معجزاً. وعلى طريقة أخرى ظهور كلام الباري تعالى بالعبارات والحروف والأصوات وإن كان في نفسه واحداً أزلياً كظهور جبريل بالأشخاص والأجسام والأعراض وإن كانفي نفسه ذا حقيقة أخرى متقدماً على الشخص فإنه لا يقال انقلبت حقيقته إلى حقيقة الجسمية في شخص معين لأن قلب الأشخاص محال وإن قيل انعدمت حقيقة ووجد تحقيقة أخرى فالثاني ليس بجبريل فلا وجه إلا أن يقال ظهر به ظهور المعنى بالعبارات أو ظهور روح ما بشخص ما فكما صارت العبارات شخص المعنى كذلك صارت صورة الأعرابي شخص الملك وقد عبر القرآن عن مثل هذا المعنى "[وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا] {الأنعام:9} فكذلك يجب أن تفهم عبارات القرآن.

الجواب عن السؤال الثاني فنحقق أولاً حقائق الفصاحة والجزالة والنظم والبلاغة ونميز بين كل واحد منها ثم نبين أن الإعجاز في كل واحد أو في المجموع فنقول أولاً قولاً على سبيل المباحثة والبسط ليتضح الغرض والمعنى به ثم نقول قولاً ثانياً على سبيل التحديد والضبط المنحصر الغرض والمعنى فيه اللفظ قد يكون دالاً على المعنى دلالة مطلقة إما وضعاً وإما مجازاً وقد يكون دالاً على المعنى بشرط أن يكون مفصحاً عن كنه حقيقته معبراً عن غرض المتكلم وإرادته والقسم الأول مقل قولنا تحرك الجسم فإنه يطلق على حركة الجمادات والنبات والحيوان والإنسان والسماء والأرض وكل ما هو قابل للحركة ثم إذا وضع اللفظ لموضوع خاص عبر عن تلك الحركة بعبارة أخصكما ورد في القرآن [يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا] {الطُور:9} فإن المور أخص دلالة من السير وهما أخص من الحركة وذلك أن المور حركة لطيفة لجسم لطيف وذلك كالشعاع يذهب شعاعاً بخلاف السير فكان المور المضاف إلى السماء والسير المضاف إلى الجبال مفصحاً عن متن الغرض مبيناً عن

المعنى اللائق به وكان أفصح من تحركت السماء وسارت وجاءت وذهبت ثم هو مع فصاحته لفظ جزل لأنه متلاقي التركيب متقارب المخارج سهل التلفظ به مطابق المعنى وذلك هو معنى الجزالة وقد توجد الجزالة والفصاحة في لفظ واحد وقد توجد في ألفاظ كثيرة وجمل من الكلام غير يسيرة ولا بدمن نظير تلك الكلمات.

فالنظم يطلق على مطلق التركيب والترتيب لكنه ينقسم أقساماً فقد يقع ركيكاً وقد يقع رفيعاً ما دونها درجة ما تتحقق في المحاورة المعتادة وفوقها ما تتحقق في المكاتبة والمراسلة وفوقها درجة ما تذكر في الخطابة والمواعظ وفوقها درجة ما ينتظمبه الشعر وليس فوقها درجة للنظم عند العرب فهو على أقسام لا تنضبط ولذلك سمي الشعر نظماً وما سواه نثراً قم إذا اجتمعت الفصاحة والجزالة والنظم أطلق عليها اسم البلاغة من بلوغ الكلام درجة الكمال هذا قولنا على سبيل المباحثة والبسط.

أما قولنا على سبيل التحديد والضبط فنقول الفصاحة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط إيضاح وجه المعنى وإيضاح الغرض فيه والجزالة عبارة عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط قلة الحروف واختصارها وتناسب مخارجها وربما يجتمع المعنيان فيكون اللفظ فصيحاً جزلاً معاً فتجتمع معان كثيرة في ألفاظ يسيرة كما يقال نفل الحر ونصيب المفضل ومثاله في القرآن "وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ" {البقرة:179} وربما يتباينان. والنظم ترتيب الأقوال بعضها على بعض ثم الحسن فيه يتقدر بقدر تناسب الكلمات في أوزانها وتقاربها في الدلالة على المعنى وذلك أنواع وأصناف. والبلاغة عبارة عن اجتماع المعاني الثلاثة أعني الفصاحة والجزالة والنظم بشرط أن يكون المعنى مبيناً صحيحاً حسناً ومن المعلوم أن القرآن فاق كلام العرب بمحاورتها ومراسلاتها وخطبها وأشعارها فصاحة وجزالة ونظماً بحيث عجزت عن معارضتها عجز من لم يقدر عليها أولاً وآخراً لا عجز من قدر في الأول وعجز في الآخر وإلا لكانوا يعارضونه بما تمهد عندهم من الكلام الأول فالقرآن معجز من حيث البلاغة التي هي عبارة عن مجموع المعاني الثلاثة والعرب قد أحست من أنفسها أن القرآن خارج عن جنس كلامهم جملة وكذلك كل من

كان له أدنى معرفة بالعربية يعرف إعجازه إلا أن البلغاء يعرفون وجوه الإعجاز فيه على قدر مراتبهم في البلاغة ومن كان أفصح وابلغ كانت معرفته أشد وأوضح كما أن من كان أسحر في زمن موسى كان علمه ومعرفته بإعجاز العصا أوفر ومن كان أحذق في الطب فيزمن عيسى كانت معرفته بإعجاز إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص أكثر ومن كان أعلم في علم الطبيعة فيزمن الخليل كان نفسه بإعجاز السلامة عن النار أشد وأصدق والاختلاف في وجوه الإعجاز لا يوهن وجه الإعجاز ولهذا لو اجتمع عند العالم بوجوه الإعجاز العلم بوجوه الحكم والمعاني الشريفة فيه كانت معرفته أكثر ولو ضم إلى ذلك العلم بوجوه تمهيد السياسات العامة والعبادات الخاصة والأمر بمكارم الأخلاق والنهي عن ذميمات الأفعال والحث على معالي الشيم والهمم كانت معرفته بالإعجاز في غاية الانتظام ونهاية الإبرام ومن ذا الذي يصل بفكره الضعيف وعقله المميز بمحاديات الوهم والخيال إلى الحكم المحققة في تركيب الحروف وترتيب الكلمات التي هي كالمواد والصور ومطابقتهما لعالم الخلق حتى ينطبق عالم الأمر على عالم الخلق وذلك العلم الأخص بالأنبياء عليهم السلام وهنالك تضل الأفهام وتكل الأوهام وتعود العقول البشرية عند الأسرار الإلهية هباء وتستحيل الحواس الإنسانية عند خواص الحكم الربانية عفاء "ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله"ولقد قصر من قصد إعجاز القرآن في سورة طويلة وحصره في آيات مخصوصة انظر إلى أول آية نزلت كيف اشتملت على وجوه من البلاغة والحكم "[اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ] {العلق:1} فمن أراد أن يعبر عن تقدير الخالقية عموماً لجميع الخلق في العالم ثم خصوصاً للإنسان المطابق خلقته بخلقة العالم بأسره كيف يعبر عنه بلفظ أفصح منه بياناً وأوجز لفظاً وأشرف نظماً وأبلغ عبارة ومعنى ثم انظر كيف خصص اسم الربوبية في حال تربيبه وكيف عمم الخلق أولاً ثم خصص وكيف ابتدأ خلق الإنسان من العلق حيث كانت مرتبته في حال قبول صورة الوحي مرتبة العلق من قبول صورة الإنسان إلى أن انتهى إلى البلاغ السابع من قبول جميع القرآن الرحمن علم القرآن خلق الإنسان كما ينتهي إلى المرتبة السابعة حتى يقبل علم البيان علمه البيان وكيف قرن إقرأ

وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم" فالحكمة في إقرأ وإقرأ أولاً وثانياً وربك الأكرم أبلغ لفظاً ومعنى من إقرأ باسم ربك ثم عمم التعلم ثم خصص الإنسان كما عمم الخلق ثم خصص الإنسان وكيف اجتمعت الفصاحة في ألفاظ بأسفار وجوه المعاني وكيف اقترنت بهذه الجزالة على قلة حروفها وخفة كلماتها من غير إخلال في الدلالة وكيف انتظمت بأشرف تركيب من حيث اللفظ وأوضح ترتيب من حيث المعنى وكيف لاحت فيها البلاغة برطوبة الألفاظ ومتانة المعاني حتى كأنها جمعت علم الأولين والآخرين من تقرير العموم والخصوص وتقدم الأمر على الخلق وإضافة الهداية والخلق إليه "اتَبَارَكَ اللهُ رَبُّ العَالَمِينَ" {الأعراف:54} فتبين من هذه القرائن أن القرآن بجملته معجز وذلك في حق من لا يعرف دقائق البلاغة وحقائق المعاني وبعشر سور منه معجز في حق قوم وبسورة واحدة معجز في حق قوم وبآية واحدة معجز في حق قوم وتتقدر مقادير الإعجاز على قدر الدراية والتحقيق.

ومن العجب أن المعتزلة قالوا بوجوب النظر قبل ورود الشرع وبنوا ذلك على أن العاقل المفكر لا يخلو عن خاطرين يطرآن على قلبه أحدهما يدعوه إلى النظر حتى يعرف الصانع فيشكر فيثاب على شكره والثاني يمنعه عن ذلك فيختار بعقله أحق الطريقين بالأمن ويرفض أحقهما بالخوف فيقال لهم إذا تحدى النبي بالرسالة وأخبر أنه رسول الله كان خبرهم حتملاً للصدق والكذب فهلا طرأ الخاطران في تصديقه وتكذيبه ثم يحصل الخبر بالصدق أولى فإن فيه الأمن إذ لو كان صادقاً فكذبه خسر ولو كان كاذباً فصدقه لم يخسر فإنه إن يكن كاذباً فعليه كذبه وفي طلب المعجزة منه خطر آخر وهو جعل الخبر أولى بالكذب فكأنه يكذبه في الحال إلى أن تظهر المعجزة فيصدقه في ثاني الحال وعند المعتزلة القرآن من جنس كلام العرب إنهم يقدرون على مثله قدرتهم على كلامهم فلم يستمر لهم التمسك بإعجاز القرآن.قال أهل الزيغ إذا قال النبي إني رسول الله إليكم وأنه أنزل علي كتاباً أقرأه عليكم فما المعني بالرسالة عن الله تعالى وما معنى قوله إني نبي الله أفترجع الرسالة والنبوة إلى صفة قائمة بذاته بها يستحق أن يخاطب الناس الأوامر والنواهي عن الله تعالى أم ترجع إلى إخبار الله تعالى أنه رسولي فإن كان الأول فما

حقيقة تلك الصفة وإن كان الثاني فكيف يتصور أن يكلم الله بشراً فإن الذي يسمعه البشر من الكلام حروف وأصوات وعندكم كلامه ليس بحرف ولا صوت وإن كان وحياً من الله تعالى فما معنى الوحي وكيف يتصور أن ينزل ملك على صورة البشر فإن كان الملك شخصاً جسمانياً فيجب أن يكون على صورة بشر حتى يكلمه بكلام البشر وإن كان جوهراً روحانياً فكيف يتصور أن يتشخص ويظهر بشخص جسماني أليس نفس الدعوى إذا لم تكن معقولة في نفسها لم يجز مطالبته بالبرهان عليها فلا نزول الملك معقول ولا نزول القرآن الذي هو كلامه معقول بل عما مستحيلان عند العقلاء بأسرهم وأيضاً فإنه ادعى بعد ذلك صعوده إلى السماء والجسماني الكثيف يستحيل أن يصعد والأجرام العلوية لا تقبل الخرق وإذا اشتمل كلامه على ما يستحيل في العقل حكم ببطلان أصل دعواه إلى غير ذلك مما ادعى أنه شاهد العوالم وأخبر عن حشر الأجسام والأحياء في القبور والميزان والصراط والحوض بعد ذلك فإن هذه غير معقولة بل قبولها على الوجه الذي يدعيه مستحيل.قال أهل الحق النبوة ليست صفة راجعة إلى نفس النبي ولا درجة يبلغ إليها أحد بعلمه وكسبه ولا استعداد نفسه يستحق به اتصالاً بالروحانيات بل رحمة من الله تعالى ونعمة يمن بها على من يشاء من عباده وكما قال نوح عليه السلام "ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك" إلى غيره من الأنبياء وسيد البشر صلى الله عليه وسلم قال كما قال الأول "[قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا] {الإسراء:93} [قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ] {الأعراف:188} لعمري لا تعدم نفس النبي ومزاجه كمالية في الفطرة وحسناً في الأخلاق وصدقاً وأمانة في الأقوال والأفعال قبل بعثه لأنه بها استحق النبوة أو وصل بسببها إلى الاتصال بالملائكة وقبول الوحي كما قال تعالى"[فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ القَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ] {آل عمران:159} وكما قال القوم "[وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا القُرْءَانُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ القَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ] {الزُّخرف:31} قال سبحانه "[أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ] {الزُّخرف:32} فشخص النبي صلى الله عليه وسلم شخص الرحمة ورحمة مشخصة

ورسالته إلى الخلق رحمة ونعمة كما قال تعالى"[يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الكَافِرُونَ] {النحل:83} والأنبياء خيرة الله في خلقه وحجة الله على عباده والوسائل إليه وأبواب رحمته وأسباب نعمته "الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس "[إِنَّ اللهَ اصْطَفَى آَدَمَ وَنُوحًا] {آل عمران:33} الآية فكما يصطفيهم من الخلق قولاً بالرسالة والنبوة يصطفيهم من الخلق فعلاً بكمال الفطرة ونقاء الجوهر وصفاء العنصر وطيب الأخلاق وكرم الأعراق فيرقيهم مرتبة مرتبة حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة وكملت قوته النفسانية وتهيأت لقبول الأسرار الإلهية بعث إليهم ملكاً وأنزل عليهم كتاباً ولا تظن أن الملك يتجسد شخصاً بمعنى أنه يتكاثف بعد ما كان جسماً لطيفاً تكاثف الهواء اللطيف غيماً كما ظنه قوم ولا أنه تعدم حقيقته ويوجد شخص آخر ولا أنه تنقلب حقيقته إلى حقيقة أخرى فإن كل ذلك محال بل الجواهر النورانية خصت بقوة الظهور بأي شخص أرادوا كما قال تعالى "[شفَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا] {مريم:17} وكما قال "[وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا] {الأنعام:9} صولا نجد له مثالاً في هذا العالم إلا تمثل تعلق أرواحنا بأجسادنا غير أن التمثل يستدعي شخصاً كاملاً في الحال والتعلق يستدعي شخصاً يتكون مرتبة فمرتبة سلالة ونطفة وعلقة ومما نذكره مثالاً تمثل المعنى الذي في الذهن بالعبارات التي في اللسان وبالكتابة التي في اللوح غير أن اللفظ دليل على المعنى وكل دليل مظهر المعنى من وجه وكل مظهر دال على المعنى من وجه من غير حلول الأعراض في الجواهر ولا نزول الأجسام على الأجسام وإن تخطيت منه إلى ظهور صورة الشخص في المرآة الصقيلة ووقوع الظل على الماء الصافي قارنت المعنى مثالاً وإدراكاً.

ألستم تقولون معاشر الصابئة المحيلين نزول الروحاني على الجسماني أن كل روحاني له هيكل يظهر به ويتصرف فيه ويستوي عليه وكل هيكل في العالم العلوي له شخص في العالم السف ليظهر به ويتصرف فيه ويستوي عليه غير أنكم اتخذتم بصنعتكم أصناماً آلهة وهي مظاهر تلك الهياكل التي هي مظاهر تلك الروحانيات. ونحن معاشر الحنفاء أثبتنا أشخاصاً ربانية مفطورة بوضع الخلقة على اصطفاء من الجواهر واجتباء من العنصر مناسبة لتلك الجواهر الروحانية

مناسبة النور للنور والظل للظل وللنبي عليه السلام طرفان بشرية ورسالية "[قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا] {الإسراء:93} " فبطرف يقبل الوحي ويطرف يؤدي الرسالة والوحي هو إلقاء الشيء إلى الشيء بسرعة فكل صورة علمية يقبلها بطرفه الروحانية عن الملائكة الذين هم رسل ربهم إليه دفعة واحدة كوقوع الصورة في المرآة فهو وحي وأقرب مثال له إلينا المنام الصادق فإن الرائي يرى كأنه نزل بستاناً واجتنى ثماراً وخاض في الماء وتحدث أحاديث كثيرة من سؤال وجواب وأمر ونهي بحيث لو أملاها ملأت أوراقاً وشحنت صفائح صحائف وكل ذلك في غفوة كأنها لحظة وما ذاك إلا لأن الصور والفعلية القولية إذا كانت من عالم المعاني بواسطة تلك المنام لم يستدع زماناً ولا ترتيباً بحيث يستدعيها حال اليقظة بل وقعت دفعة واحدة في نفس الرائي حتى انتقشت فيه ثم عبر عنه بعبارات كثيرة وعبر المعبر عن صورها الخيالية إلى معانيها العقلية ولذلك صارت الرؤيا الصادقة جزءاً من أجزاء النبوة كما صارت التؤدة والأناة وحسن السمت جزءاً من أجزاء النبوة فالنبوة إذاً جملة ذات أجزاء وتلك الجملة بمجموعها لا تتحقق إلا لمن اصطفاه الله تعالى لرسالته وبعض أجزائها قد ثبت للصالحين من عباده فيبلغون إلى ذلك الجزء بطاعتهم وعبادتهم كما قال صلى الله عليه وسلم أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثاً إما مجموعها من حيث المجموع فلا يصل إليه أحد بكسبه واستطاعته.

وأما نزول كلام الباري تعالى فمعنى نزول الملك به فليس يستدعي النزول انتقالاً فإنك تقول نزلت عن كلامي ونزل الأمير عن حقه وقد ورد إلي الخبر نزول الرب تعالى إلى السماء الدنيا وورد في القرآن مجيئه وإتيانه وذلك لا يستدعي انتقالاً كما حقق في التأويلات ثم الكلام الذي هو أمره الأزلي لا يطلق عليه النزول إلا بمعنى نزول الآيات الدالة عليه ثم الإلزام على الخصم إنما يظهر إذا أثبتنا له أمراً ونهياً وإثبات الأمر إنما يظهر إذا توافقنا على أنه تعالى ملكاً ومالكاً وله أن يتصرف فيملكه بالأمر والنهي والتكليف على من ثبت له اختيار وإذا حصل وفاقنا على هذه المراتب وعلمنا أن كل واحد من آحاد الناس لا يتأهل لقبول أمر الله تعالى وحياً له تعين بالضرورة واحداً اصطفاه من عباده "[وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا

كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ {القصص:68} فدعواه نفسها ما الجائزات العقلية وإذا كانت الدعوى مقرونة بدليل الصدق وجب التصديق ووجب أن لا يتراخى دليل الصدق عن نفس الخبر فإن المخاطب مكلف بالتصديق في الحال ولا يتراخى الوجوب عليه إلا أن يعرف الصدق بل التمكن كاف كما بينا ولكن التمكن إنما تحقق من جانب المكلف بوجود العقل التام والعقل إنما يدرك إذا وجد دليل الصدق فكما لا يتراخى الوجوب عن وقت التكليف لا يتراخى أيضاً دليل الصدق عن نفس الدعوى فليبحث ها هنا كل البحث أن الدليل المقرون بالخبر والدعوى ماذا بحيث لا يلزم إفحام ولا ينفع إحجام وأما سائر الأخبار السمعية فإذا ثبت صدق النبي وجب الإيمان بذلك والسمع والطاعة له فإن عرفنا لهوجهاً بالدليل العقلي فبصيرة وخيرة وإن لم تعرف لهوجهاً فتسليم وتصديق وما يستحيل في العقل وكان بين الاستحالة يعرف وجه استحالته ونعلم أن الصادق الأمين لا يقرر المستحيل فيطلب لكلامه محملاً صحيحاً فإذا وجدناه فخيرة وإلا أمنا وصدقنا بالظاهر ووكلنا علم الباطن إلى الله تعالى ورسوله.

فمن ذلك حشر الأجسام وبعث من في القبور من الأشخاص فاعلم أنه لم يرد في شريعة ما من الدلائل أكثر مما ورد في شرعنا من حشر الأجسام وكأن الزمان لما كان مقروناً بالقيامة كانت الآية أصرح بها والبينات أدل عليها ومفارقة الأرواح للأجساد وبقاء الأرواح قد اعترف بها الحكماء الإلهيون وحشر الأجساد لما كان ممكناً في ذاته وقد ورد به الصادق وجب التصديق بذلك من غير أن يبحث عن كيفية ذلك إذ الرب تعالى قادر على الإعادة وقدرته على الإنشاء والابتداء فيحيي العظام وهي رميم كما أنشأها أو لمرة وكما يحيي الأرض بعد موتها كل ربيع كذلك يحيي الموتى ودليل من رام إثباته على طريق الحكمة هو أن النفوس الجزئية إذا فارقت الأبدان ولم تستقر في تصوراتها عن آلات جسمانية احتاجت إلى الأبدان ضرورة وإلا كانت معذبة فإن سعادتها في تصوراتها إنما تكون بآلاتها والآلات إنما تتحقق إذا عادت بسعيها كما كانت فمن قال بحشر الأجسام وفى بقضية الحكمة إذ وفر على كل نفس حظها من كمالها اللائق بها وإعطاءها جزاءها على مقدار سعيها ومن نفى ذلك قضى بالحشر على نفس أو نفسين في كل عصر قد

تجردت عن المواد الجسمانية وقضى بالتعذيب على كل نفس في العالم وذلك يناقض الحكمة وأيضاً فإن الترتيب بين كل نفس ونفس حاصل في الدنيا وإذا فارقت النفس البدن فإما أن يزول الترتيب حتى يستوي الحال بين من حصل لنفسه علوماً كثيرة وبين من اشتمل على جهالات كثيرة وإما أن يثبت الترتيب وليس في ذلك العالم جنة ولا نار عندهم فيحصل لهم بذلك لذة أو ألم إذ لا نعمة ثم معدة لأهل السعادة ولا عذاب مدخر لأهل الشقاوة وإنما اللذة والألم والنعمة والعذاب تنشأ من كل نفس أو لازم كل نفس بحسب ما استعدتله من العلم والجهل إلى تناقضات كثيرة أوردنا لذكرها رسالة في المعاد.

وأما سؤال القبر وعذابه فقد ورد بهما الخبر الصحيح في كم موضع حتى بلغال استفاضة وهو حق وأما وجه ذلك على الطريقة المرضية ليس ذلك للروح المجرد خاصة ولا للبدن على هذه الهيئة المشاهدة حتى يلزم عليه ما يناقض الحس ولو كان الخطاب أعني خطاب الملكين خطاباً بالاعتقاد المجرد لكان التزام الاعتقاد على الروح المجرد ولو كان الخطاب بالاعتقاد دون القول والعمل جميعاً لكان يشترط فيه حشر الجسد على الصورة المخصوصة لكنه خطاب يقتضي عقداً وجواباً من حيث القول من ربك وما دينك ومن نبي كفل وكان الرجل حياً وتوجه عليه هذا الخطاب استدعي منه فهماً للخطاب وجواباً والأجزاء الفاهمة من الإنسان والناطقة أجزاء مخصوصة وتلك الأجزاء مستقلة بالجواب وإن كان الشخص من حيث هو شخص غير مستشعر بذلك كالنائم مثلاً أو كالسكران فيجوز أن يحيي الله تعالى تلك الأجزاء ويكون السؤال متوجهاً عليها من حيث أنها فاهمة وناطقة ثم يكون الحشر بعده للشخص بصورته إذ السؤال متوجه عليه حتى يخرج عن عهدة العقد والقول والعمل. وأما الميزان فقد ورد الكتاب العزيز به في قوله تعالى"[وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ] {الأنبياء:47} وقد قيل أن الموزون به جسم أما كاغد مكتوب عليه خيرات العباد وشروره ثم يخلق الله فيه ثقلاً أو خفة فيترجح به الميزان والأحرى أن يقال أن لكل شيء في العالم ميزان لائق بوجود ذلك الشيء فميزان ما يقبل الثقل والخفة المعيار والميزان المعهود وميزان المكيلات الكيل والمذروعات الذرع

والمسافات الفراسخ والأميال والمعدودات العدد وميزان الأعمال والأقوال ما يكون لائقاً بها والله أعلم بما أراد.

وأما الحوض والشفاعة فالحوض يجري على ظاهره وهو كالأنهار التي تكون في الجنة من شرب منه شربة في القيامة لم يظمأ بعدها أبداً. وأما الشفاعة فقد قالت المعتزلة أنه للمطيعين من المؤمنين بناء على مذهبهم أن الفاسق إذا خرج من الدنيا من غير توبة خلد في النار لأنه قد استوجب النار بفسقه ومن دخل النار كان مغضوباً عليه ومن كان مغضوباً عليه لا يدخل الجنة وأيضاً فإنه فيحال الفسق ما استحق اسم الإيمان لأن الإيمان عبارة عن خصال محمودة يستوجب المؤمن بها المدح والثناء والفاسق لا يستوجب المدح وقد أخلى أركان إيمانه بخروجه عن الطاعة واستدلوا على ذلك بآيات من الكتاب منها قوله تعالى"[وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ] {النساء:14} وقوله تعالى [بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ] {البقرة:81} وقوله تعالى "[وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا] {النساء:93} وأيضاً فإن الرب تعالى ذكر حال الأشقياء وحال السعداء وربط الخلود بمكانهما ولم يذكر في القرآن قسماً ثالثاً فقال "فأما الذين شقوا وأما الذين سعدوا" وفي تفصيل الفريقين فريق في الجنة وفريق في السعير. وزادت الخوارج عليهم بأن كفروا صاحب الكبيرة واستدلوا عليه بقصة إبليس إذ كان عارفاً بالله مطيعاً له غير أنه ارتكب كبيرة وهو الامتناع من السجود لآدم عليه السلام فاستوجب اللعن والتكفير والتخليد في النار.

وقصرت المرجئة في مقابلتهم حيث قالوا الإيمان قول وعقد وإن عري عن العمل فلا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة. وأشدهم تقصيراً الكرامية الذين ينفر الطبع السليم عن نقل مقالاتهم وذكر مذاهبهم لخبثها وركاكتها قالت الإيمان قول مجرد وهو الإقرار باللسان فحسب وإن كان المقر كاذباً منافقاً فهو مؤمن وليتهم قالوا مؤمن عندنا بل قالوا مؤمن حقاً عند الله تعالى حتى يثبت فيحقه مشاركته المؤمنين في أحكام الإسلام. قالت الأشعرية

الإيمان عبارة عن التصديق في وضع اللغة وقد قرره الشرع على معناه. واختلف جواب أبي الحسن رحمه الله في معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة بوجود الصانع وإلهيته وقدمه وصفاته وقال مرة التصديق قول في النفس يتضمن المعرفة ثم يعبر عن ذلك باللسان فيسمي الإقرار باللسان أيضاً تصديقاً والعمل على الأركان أيضاً من باب التصديق بحكم الدلالة أعني دلالة الحال كما إن الإقرار تصديق بحكم الدلالة أعني دلالة المقال فكان المعنى القائم بالقلب هو الأصل المدلول والإقرار والعمل دليلان. قال بعض أصحابه الإيمان هو العلم بأن الله ورسوله صادقان فيما أخبرا به ويعزى هذا أيضاً إلى أبي الحسن ثم القدر الذي يصير به المؤمن مؤمناً وهو التكليف العام على عوام الخلق وخواصهم هو أن يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له في ملكه ولا نظير له في جميع صفات إلهيته ولا قسيم له في أفعاله وأن محمداً رسوله أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله فإذا أتى بذلك لم ينكر شيئاً مما جاء به وأنزل به فهو مؤمن فإن وافاه الموت على ذلك كان مؤمناً عند الله وعند الخلق وإن طرئ عليه ما يضاد إيمانه ذلك والعياذ بالله حكم عليه بالكفر عند ذلك وإن اعتقد مذهباً يلزمه من حكم مذهبه مضادة ركن من هذه الأركان لم يحكم بكفره مطلقاً بل ينسب إلى الضلالة والبدعة ويكون حكمه في الآخرة موكولاً إلى الله تعالى تخليداً في النار أو تأقيتاً.

والدليل على ما ذكرناه أنا بالتواتر المفضي إلى اليقين علمنا أن النبي عليه السلام لما أظهر الدعوة دعا الناس إلى كلمتي الشهادة لا إله إلا الله محمد رسول الله ونعلم قطعاً أنه لم يرض منهم في هذه الشهادة بمجرد القول مع إضمار خلافه في القلب إذ قرر لهذا المعنى قوماً سماهم منافقين وسماهم الكتاب بذلك مع نفي الإيمان عنهم كما قال تعالى "[وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ] {البقرة:8} ونسبهم إلى الكذب وسماهم كاذبين في غير آي من الكتاب والله يشهد أن المنافقين لكاذبون والكرامي يشهد أن المنافقين لصادقون فقد علم من ذلك قطعاً أن التصديق بالقلب ركن وهو الركن الأعظم إذ الإقرار باللسان يعبر عنه ونعلم قطعاً أن النبي عليه السلامكما لم يرض منهم بمجرد القول ما لم يقترن به عقد لم يكلف جميع الخلق معرفة الله تعالى كما هو لأن ذلك غير مقدور للخلق

وأقرب دليل على ذلك أنه تعالى يعلم جميع معلوماته على التفصيل ويعلم أنه يخلق جميع مخلوقاته على التفصيل ويعلم جميع مراداته من الخلق وللخلق وليس يعلم العبد ذلك ولا يقدر أن يعلم ولم يكلف إلا أن يعرف أنه لا إله إلا الله وتكون معرفته مستندة إلى دليل جلي كما ورد به التنزيل وإلا فتكليف ذلك شطط لا يستطاع فثبت القول والعقد مصدراً ومظهراً وقد يكتفى بالمصدر في القلب إذا لم يقتدر على الإتيان بالإقرار باللسان لكن في حكم الله تعالى الإشارة في حق الآخرين تنزل منزلة العبارة في حق الناطق وقصة الخرساء أعتقها فإنها مؤمنة دليل على صحة ما ذكرناه في أصل الإيمان وقدره بقي كون العمل ركناً أو واجباً تابعاً. فتقول المرجئة بإرجاء العمل كله عن القول والعقد حتى قالت لم يضر العبد إن لم يأت بطاعة واحدة.وتقول الوعيدية بكونه ركناً من الأركان أن العبد تخلده الكبيرة في النار مع الكفار حتى قالت يسلب اسم الإيمان عمن ترك طاعة واحدة وكلا المذهبين مردود.

أما الأول فيرفع معظم التكاليف من الأوامر والنواهي ويفتح باب الإباحة ويفضي إلى الهرج وإذ ورد في الشرع بذلك كله وربط بكل حركة من حركات الإنسان حكماً بحكم أنه إن لم تضره المعاصي لم تنفعه الطاعات وأنه إن لم يكن مؤاخذاً بترك ما أمر به لم يكن مثاباً بامتثال ما أمر. وأما المذهب الثاني فيرفع معظم الآيات من الكتاب والأخبار والسنة وتغلق باب الرحمة ويفضي إلى اليأس والقنوط وإذ ورد في الكتاب في كم آية "[إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ] {البقرة:277} ففرق بين لفظ الإيمان والعمل واعلم أن الإيمان له حقيقة والعمل له حقيقة غير الإيمان وخاطب في كم آية الفاسقين بخطاب المؤمنين يا أيها الذين آمنوا لا تفعلوا كذا علم بذلك قطعاً أن الإيمان لو كان هو العمل بعينه أو كان العمل ركناً مقيماً بحقيقة الإيمان لما ميز بهذا التمييز وأيضاً فيلزم الوعيدية أن لا يوجد مؤمن في العالم إلا نبي معصوم إذ لا عصمة لغير الأنبياء ويلزم أن لا يطلق اسم الإيمان على أحد حتى يستوفي جميع خصال الخير عملاً وفعلاً فيكون اسم الإيمان موقوفاً على العمل في المستأنف فهؤلاء مرجئة الإيمان عن العمل وأولئك مرجئة العمل عن الإيمان فعلم قطعاً أن العمل غير داخل في الإيمان ركناً مقوماً له

حتى يقال بعدمه يكفر ويخرج عن الإيمان في الحال ويعذب ويخلد في النار في ثاني الحال وغير خارج عن الإيمان تكليفاً لازماً له حتى يقال بعدمه لا يستحق لوماً وزجراً في الحال ولا استوجب عقاباً وجزاءً في المآل والقول بأن المعاصي تحبط الطاعات ليس بأولى من القول بأن الطاعات ترفع المعاصي ومن قال صاحب الكبيرة يخلد في النار بشرط تخفيف العذاب عليه بسبب تصديقه قولاً وعقداً وطاعته المحبطة يعارضه قول المرجئ تخليد في الجنة بشرط حطه عن درجة المطيعين بسبب إيمانه وسائر طاعاته والطاعات لو أحبطت كيف أثرت في التخفيف والتخفيف كيف يتصور مع التخليد والتخليد كيف يجوز في العدل على عمل مقدر بوقت بل وتخليد الكا/ ر في النار متى كان عدلاً عقلياً وهو لم يكفر إلا مائة سنة فهلا تقدر التعذيب بمائة سنة أفمن غصب مائة دينار وأخذ منه مائتي دينار كان عدلاً قال هو على اعتقاد أنه لو بقي أبد الدهر بقي على الكفر قيل واعتقاد أنه يعمل غير اعتقاد أن عمل أليس من غصب مائة دينار على اعتقاد أن لو ظفر لم يؤاخذ بالألف كذلك فيما نحن فيه فالعدل المعقول إذاً ما ورد الشرع به والحكم المشروع ما دلال عقل عليه وهو أن العبد إذا كان مصدقاً بقلبه مخبراً عن تصديقه بلسانه مطيعاً لله تعالى في بعض ما أمره به عاصياً له في البعض استحق المدح بقدر ما أطاع واللوم بقدر ما قد عصى في الحال واستحق الثواب بقدر الإيمان والطاعة والعقاب بقدر العصيان في المآل ثم يبقى أن يتعارض أمران أحدهما أن يثاب أو لا ثم يعاقب مخلداً أو بالعكس وليس في الفضل والعدل القسم الأول فإن رحمة الله أوسع من ذنوب الخلق وفضله أرجى من العمل ولا تنقصه المغفرة ولا تضره الذنوب ولأن الإيمان والمعرفة أحق بالتخليد عدلاً وعقلاً من معصية مؤقتة ولأنه لم يؤثر أن أحداً يخرج من الجنة إلى النار فيبقى القسم الثاني وشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم قد وردت سمعاً حيث قال شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي. وما تمسكوا به من الآيات فمخصوصات عموماتها محمولة على الاستحلال وظواهرها معارضة بآيات دلت على ذلك منها قوله تعالى]إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ[{النساء:48} ومنها قوله تعالى "]قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا[{الزُّمر:53} وإن خص هذا العام

بالتوبة من غير دلالة التخصيص فخص تلك العمومات بحال الاستحلال في كل آية دليل على التخصيص وأما قوله تعالى "[وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ] {النساء:14} فمعناه يكفر به ورسوله لأنه قرنه بقوله "[وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ] {النساء:14} وتعدي جميع الحدود لا يتصور إلا من الكافر وأما المؤمن المطيع لله عز وجل سبعين سنة كيف يكون متعدياً جميع الحدود بمعصية واحدة وكذلك قوله "[بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً] {البقرة:81} أي شركاً بدليل قوله وأحاطت به خطيئته والإحاطة من كل وجه لا يتصور في حق المؤمن لأنه بإيمانه منع الإحاطة من كل وجه وقوله تعالى "[وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا] {النساء:93} فمعناه مستحلاً قتله لأن العمدية المطلقة منكل وجه لا تتصور إلا من الكافر ودليله آخر الآية من التشديد في العقاب والتغليظ بالغضب واللعن وذلك بالاتفاق غير مطلق على القاتل الذي لا يستحل الدم وهو خائف وجل وذكر حال الأشقياء والسعداء مقصور على مآل الحال "فأولئك مآلهم إلى النار خالدين فيها وهؤلاء مآلهم إلى الجنة خالدين فيها" والدليل عليه الاستثناء في آخر الآية.

الفصل الخامس

القول في الإمامة



الفصل الخامس
القول في الإمامة

اعلم أن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد بحيث يفضي النظر فيها إلى قطع ويقين بالتعين ولكن الخطر على من يخطي فيها يزيد على الخطر على من يجهل أصلها والتعسف الصادر عن الأهواء المضلة مانع من الإنصاف فيها. وقد قال جمهور أصحاب الحديث من الأشعرية والفقهاء وجماعة الشيعة والمعتزلة وأكثر الخوارج بوجوبها فرضاً من الله تعالى ثم جماعة أهل السنة قالوا هو فرض واجب على المسلمين إقامته واتباع المنصور فرض واجب عليهم إذ لا بدل كافتهم من إمام ينفذ أحكامهم ويقيم حدودهم ويحفظ بيضتهم ويحرس حوزتهم ويعبي جيوشهم ويقسم غنائمهم وصدقاتهم ويتحاكموا إليه في خصوماتهم ومناكحاتهم ويراعي فيه أمور الجمع والأعياد وينصف المظلوم وينتصف من الظالم وينصب القضاة والولاة في كل ناحية ويبعث القراءة والدعاة إلى كل طرف وأما العلم والمعرفة والهداية فهي حاصلة للعقلاء بنظرهم الثاقب وفكرهم الصائب ومن زاغ عن الحق وضل عن سواء السبيل فعلى الإمام تنبيهه على وجه الخطأ وإرشاده إلى الهدى فإن عاد وإلا فينصب القتال ويطهر الأرض عن البدعة والضلال بالسيف الذي هو بارق سطوة الله تعالى وشهاب نقمته وعقبة عقابه وعذبة عذابه.

والدليل الساطع على وجوب الإمامة سمعاً اتفاق الأمة بأسرهم من الصدر الأول إلى زماننا أن الأرض لا يجوز أن تخلو عن إمام قائم بالأمر. أما الصدر الأول فقد قال أبو بكر رضي الله عنه في خطبته قبل البيعة أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإنه حي لا يموت وتلا هذه الآية "﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ﴾ {آل عمران:144} ثم قال وإن محمداً قد مضى بسبيله ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فناداه الناس من كل جانب صدقت يا أبا بكر ولكنا نصبح وننظر في هذا الأمر ونختار من يقوم به ولم يقل أحد أن هذا الأمر يصلح من غير قائم به ثم كان من أمر الأنصار من اختيار سعد بن عبادة وقولهم منا أمير ومنكم أمير قام أبو بكر وعمر رضي الله عنهما

مع جماعة من المهاجرين يقصدون سقيفة بني ساعدة وقال عمر كنت أزور في نفسي كلاماً في الطريق حتى وافينا السقيفة هممت أن أتكلم به فقام أبو بكر وقال مه يا عمر وذكر جميع ما كنت أزوره إلا أنه كان ألين وكنت أخشن فبايعته وبايعه الناس القصة المشهورة ولم اقرب وفاة أبي بكر رضي الله عنه فقال تشاوروا في هذا الأمر ثم وصف عمر بصفاته وعهد إليه واستقر الأمر عليه وما دار في قلبه ولا فيقلب أحد أن يجوز خلو الأرض عن إمام ولما قربت وفاة عمر رضي الله عنه جعل الأمر شورى بين ستة وكان الاتفاق على عثمان رضي الله عنه وبعد ذلك كان الاتفاق على علي رضي الله عنه فدل ذلك كله على أن الصحابة رضوان الله عليهم وهم الصدر الأول كانوا على بكرة أبيهم متفقين على أنه لابد من إمام ويدل على ذلك إجماعهم على التوقف في الأحكام عند موت الإمام إلى أن يقوم إمام آخر ومن ذلك الزمان إلى زماننا كانت الإمامة على المنهاج الأول عصراً بعد عصر من إمام إلى إمام إما بإجماع من الأمة أو بعهد ووصية وإما بهما جميعاً فذلك الإجماع على هذا الوجه دليل قاطع على وجوب الإمامة العالم كلامنا في وجوب الإمامة على الإطلاق.

أما القول في تعيين الإمام هل هو ثابت بالنص أم بالإجماع فالقائلون اختلفوا في أن النص ورد على شخص بعينه أم ورد بذكر صفته فالقائلون بالإجماع اختلفوا في أن إجماع الأمة عن بكرة أبيهم شرط في ثبوت الإمامة أم يكتفى بجماعة من أهل الحل والعقد وقد ذكرت مذاهبهم في الكتب. قال أهل السنة القائلون بالإجماع الدليل على عدم النص على إمام بعينه هو أنه لو ورد نص على إمام بعينه لكانت الأمة بأسرهم مكلفين بطاعته ولا سبيل لهم إلى العلم بعينه بأدلة العقول والخبر لو كانت واتراً لكان كل مكلف يجد من نفسه العلم بوجوب الطاعة له وإلا لزمه ديناً كم الزمه الصلوات الخمس ديناً ولما جازوا إلى غيره ببيعة وإجماع. ومن المحال من حيث العادة أن يسمع الجم الغفير كلاماً من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم لا ينقلونه في مظنة الحاجة وعصيان الأمة بمخالفته والدواعي بالضرورة تتوفر على النقل خصوصاً وهم في نأناة الإسلام وطراوة الدين وصفوة القلوب

وخلوص العقائد عن الضغائن والأحقاد والتآلف المذكور في الكتاب العزيز "وألف بين قلوبهم فأصبحتم بنعمته إخواناً" وإذا كانت الدواعي على النقل موجودة والصوارف عنه مفقودة ولم ينقل دل على أنه لم يكن في الباب نص أصلاً وأيضاً لو عين شخصاً لك ان يجب على ذلك الشخص المعين أن يتحدى بالإمامة ويخاصم عليها ويخوض فيها حتى إذا دفع عن حقه سكت ولزم بيته فيظهر الظالم عليه ولم ينقل أن أحداً تصدى للإمامة وادعاها نصاً عليه وتسليماً إليه.

قالت النجدات من الخوارج وجماعة من القدرية مثل أبي بكر الأصم وهشام الفوطي أن الإمامة غير واجبة في الشرع وجوباً لو امتنعت الأمة عن ذلك استحقوا اللوم والعقاب بل هي مبنية على معاملات الناس فإن تعادلوا وتعاونوا على البر والتقوى واشتغل كل واحد من المكلفين بواجبه وتكليفه استغنوا عن الإمام ومتابعته فإن كل واحد من المجتهدين مثل صاحبه في الدين والإسلام والعلم والاجتهاد والناس كأسنان المشط والناس كابل ماية لا تجد فيها راحلة فمن أين يلزم وجوب الطاعة لمن هو مثله.وزادوا على ذلك تقريراً بأن قالوا وجوب الطاعة لواحد من الأمة إما أن يثبت بنص من الرسول فقد دللتم على أنه لا نص على أحد وإما أن يكون باختيار من المجتهدين والاختيار من كل واحد من الأمة إجماعاً بحيث لا يقدر فيه اختلاف لا يتصور عقلاً ولا وقوعاً أما العقل فإن الاختيار إذا كان مبنياً على الاجتهاد والاجتهاد ينبني على ما تعين لكل واحد من العقلاء من قضايا تردده في الوجوه العقلية والسمعية وذلك إذا كان مختلفاً في الطباع فبالضرورة أن يصير مختلفاً في الحكم أليس أحق الأحكام بوجود الاتفاق فيه الخلافة الأولى وأولى الأزمان في الشرعه والزمان الأول وأولى الأشخاص بالصدق والإخلاص الصحابة وأحق الصحابة بالأمانة ونفي التهمة والخيانة المهاجرون والأنصار وأقرب الناس إلى رسول الله أبو بكر وعمر فانظر كيف انحاز الأنصار إلى السقيفة وكيف قالوا منا أمير ومنكم أمير وكيف أجمعوا على سعد بن عبادة لولا أن تداركه عمر بأن بايع بنفسه حتى شايعه الناس ثم قال بعد ذلك ألا إن بيعة أبي بكر كانت فلتة فوقى الله شرها فمن عاد إلى مثلها فأيما رجل بايع رجلاً من غير

مشورة من المسلمين فإنها تغره أن يقتلا يعني أني بايعت أبا بكر وما شاروت الجماعة ووقى الله شرها فلا تعودوا إلى مثلها ولم يكن وقت البيعة اتفاق الجماعة وفي الغد لما بايعوه انحازت بنو أمية وبنو هاشم حتى قال أبو سفيان لعلي رضي الله عنه لم تدع هذا الأمر حتى يكون في شر قبيلة من قريش فأجابه علي فتنتنا وأنت كافر وتريد أن تفتننا وأنت مسلم وقال العباس قولاً مثل ذلك وقد سمع النبي صلى الله عليه وسلم أنت أبي وأبو بقية الأمة الخلافة فيولدك وما اختلف الليل والنهار ولم يخرج علي رضي الله عنه إلى البيعة حتى قيل أنه كان له بيعة في السر وبيعة في العلانية وقد خرج أسامة بن زيد وهو على جيشه أمير بتأمير النبي صلى الله عليه وسلم.قالوا فإذا لم يتصور إجماع الأمة في أهم الأمور وأولاها بالاعتبار دل على أن الإجماع لن يتحقق قط وليس ذلك دليلاً في الشرع.

قالوا ونصب الإمامة بالاختيار متناقض من وجهين أحدهما أن صاحب الاختيار موجب في النصب على الإمام حتى يصير إماماً ويجب عليه طاعته إذا قام بالإمامة فهو إنما صار إماماً بإقامته فكيف صار واجب الطاعة بإمامته والثاني أن كل واحد من المجتهدين الناصبين للإمامة لو خالف الإمام في المسائل الاجتهادية باجتهاده جاز له ذلك وما من مسألة فرضتم وجوب الطاعة له فيها إلا ويجوز المخالفة له فيها باجتهاده فكيف نجعله إماماً واجب الطاعة بشرط أن يخالفه إذا أدى إلى المخالفة اجتهاده. قالوا فدل هذا كله على أن الإمامة غير واجبة في الشرع نعم لو احتاجوا إلى رئيس يحمي بيضة الإسلام ويجمع شمل الأنام وأدى اجتهادهم إلى نصبه مقدما عليهم جاز ذلك بشرط أن يبقى في معاملاته على المنصفة والعدل حتى إذا جار في قضية على واحد وجب عليهم خلعه ومنابذته وهذا كما فعلوا بعثمان وعلي رضي الله عنهما فإنه لما أحدث عثمان تلك الأحداث خلعوه فلما لم ينخلع قتلوه ولما رضي علي بالتحكيم وشك في إمامته خلعوه وقاتلوه. قالت الشيعة الإمامة واجبة في الدين عقلاً وشرعاً كما أن النبوة واجبة في الفطرة عقلاً وسمعاً. أما وجوب الإمامة عقلا أن احتياج الناس إلى إمام واجب الطاعة يحفظ أحكام الشرع عليهم ويحملهم على مراعاة حدود الدين كاحتياج الناس إلى نبي مرسل

يشرع لهم الأحكام ويبين لهم الحلال والحرام واحتياج الخلق إلى استبقاء الشرع كاحتياجهم إلى تمهيد الشرع وإذا كان الأول واجباً إما لطفاً من الله تعالى وإما حكمة عقلية واجبة كان الثاني واجباً.

وأما السمع فإن الله تعالى أمرنا بمتابعة أولي الأمر وطاعتهم فقال "﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ {النساء:59} فإذا لم يكن إمام واجب الطاعة كيف يلزمنا ذلك التكليف وقال الله تعالى" يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين" فلو لم يكن في الأمة صادق ونواجب والطاعة كيف وجب علينا أن نكون معهم ويستحيل أن يكلف إنسان كن مع فلان ولا فلان في العالم وإذا كان العالم لا يخلو عن صادق مطلق فقد تحققت عصمته فإنا لا نعني بالعصمة إلا الصدق في جميع الأقوال ومن كان صادقاً في جميع الأقوال كان صالحاً في جميع الأحوال.

وقرروا ذلك من وجه آخر وقالوا كما يجب حسن الظن بالصحابة إنهم لا يعدلون عن نص ظاهر إلى الاختيار وهم الصفوة الأولى على طراوة القبول يجب حسن الظن أيضاً بالرسول أنه إذا علم احتياج الخلق إلى من يجمع شملهم ويرفع الخلاف بينهم ويحملهم على مناهج الشرع وينصف المظلوم وينتصف من الظالم وأنهم إلى من ينتهج مناهجه في دعوة المخالفين باللسان والسيف أحوج منهم إلى مسائل الاستنجاء والمسح على الخفين والتيمم بالتراب وغير ذلك فإذا لم يقصر في إيراد حكم في كل باب يستدل به على نظائره من ذلك الباب كيف أمسك عن أهم الأبواب كل الإمساك فلم ينطق به نصاً ولا أشار إلى شخص تعييناً ولا ذكره بوصف حتى بقيت الأمة على اختلاف في الأصول والفروع فمن ضال ومن هاد يدعي كل واحد أنه على الحق وخصمه على الباطل ولا حاكم بينهما ومن جاهل ومن عالم يدعي كل واحد منهما أنه العالم وخصمه الجاهل ولا هادي لهما فلئن كان يتوجه للعباد أن يقولوا"﴿رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾ {طه:134} مع أنه لا يتوجه على الله سؤال أفلا يتوجه للأمة أن يقولوا أنبينا هلا عينت لنا إماماً نتبع قوله من قبل أن نذل ونخزى وأنا لله تعالى أرسل الرسل كيلاً يكون للناس على الله حجة بعد

الرسل فهلا بين الرسول الإمامة وعين الإمام كيلا يكون للناس على النبي حجة بعد الأئمة.

فلئن قلتم عرف احتياج الخلق ولم يعين فلم تحسنوا الظن به وان قلتم عين وبين ولم يتبعوا قوله لم تحسنوا الظن بالصحابة فما الأخلص وما الأولى بتوريك الذنب عليه.وأنتم بين أمرين إما أن تقولوا جعل الأمر بين الأمة فوضى وفوض الأمر إلى رأي المجتهدين ليبين فضل المجتهد الناظر وقصور القاصر عن رتبة الاجتهاد وجعل العلماء بجملتهم حملة الشريعة ونقلة الدين. قيل لكم وهل اكان الأمر فوضى بين العقلاء وفوض الأمر إلى نظر الناظرين واجتهاد المجتهدين فلا يرسل إليهم رسلاً مبشرين ومنذرين ليتبين فضل المجتهد الناظر وقصور المعطل القاصر وهلا سلك الصحابة هذا المنهاج فيجعلون الأمر فوضى بين الأمة ولا يرتب ونأمر الإمامة ولا يشتغلون بتعيين الإمام عن مواراة النبي صلى الله عليه وسلم في صريحه ليظهر فضل الفاضل وقصور القاصر وأما أن تقولوا لم يجعل الأمر فوضى ولا ترك الحال شورى فيلزمكم النص والتعيين ثم لا نص إلا في حق من يدعي النص ومن لا يدعي النص كيف يتعين بالنص واعلم أنه لا شبه في المسألة إلا ما ذكرناه وما تذكره الإمامية من سوء القول في الصحابة رضي الله عنهم وافتراء الأحاديث على الرسول فكل ذلك ترهات لا يصلح أن تشحن بها الكتب أو يجرب به القلم وكذلك ما ذكره الزيدية من إمامة المفضول مع قيام الفاضل واستحقاق الإمامة عندهم بخص الأربع العفة والعلم والشجاعة والخروج بعد أن يكون فاطمياً يلزمهم أن يكون في كل صقع إمام واجب الطاعة فيكون في الأرض ألف ألف إمام نافذ الأمر واجب الطاعة إذا استجمع كل واحد هذه الخصال.

أجاب أهل السنة عن مقالة النجدات في نفي وجوب الإمامة أصلاً عقلاً وشرعاً أن الواجبات عندنا بالشرع ومدرك هذا الواجب إجماع الأمة والاختلاف الذي ذكرتموه في تعيين الإمام من أذل الدليل على أن أصل الإمامة واجب إذ لو لم يكن واجباً لما شرعوا في التعيين ولما اشتغلوا به كل الاشتغال. بقي أن يقال إجماع الأمة هل هو دليل في الشرع وإن الإجماع هل يتصور وقوعه صادراً عن الاجتهاد بحيث لا

يتصور فيه الخلاف وأما تصوره عقلاً فمن الجائزات العقلية موافقة شخصين على رأي واحد وإذا تصور في شخصين فما المانع من تصوره في ثلاثة وأربعة إلى أن يستوعب الجميع وأما تقدير وقوعه في الصدر الأول فهو أيسر ما في المقدور فإن الصحابة كانوا محصورين في المهاجرين والأنصار وأهل الرأي والاجتهاد منهم أيكون إلى عدد يمكن ضبطهم وحصرهم في محفل واحد ويتناظرون في أمر ويتفقون على رأي واحد ولا يبدو من أحدهم إنكار.

وأما وجه كونه دليلاً أنا بالضرورة نعلم أن الصحابة إذا أجمعوا على أمر فلا يحصل منهم ذلك الاتفاق إلا لنص خفي قد تحقق عندهم أما نص في ذلك الأمر بعينه وأما نص على أن الإجماع حجة ثم ذلك النص ربما يكون عندهم تواتراً وعندنا من أخبار الآحاد فلابد من إضمار قطعاً حتى يكون حجة لكن الإجماع قرينة دالة عليه قطعاً وهو كالأخبار المتواترة فإنها أورثت العلم بحكم القرينة لا بحكم العدد ومن الدليل على أن الإجماع حجة تبكيت الصحابة لمن خالف الإجماع وإخراجهم إياه عن سنن الهدى وقد جوزوا للمجمعين ترك التعرض لمستند الإجماع فإن المستند ربما كان قرينة قولية أو فعلية أورثتهم العلم ولم يمكنهم التعبير عنه ابلفظ وربما كان قولاً صريحاً فإن صرحوا به كان ذلك دليلاً ثابتاً في المسألة وإن لم يصرحوا كفاهم الإجماع. وأما قولهم أن الاتفاق على إمامة أبي بكر رضي الله عنه لم يكن صادراً عن جملتهم ليس كذلك إذ لم يبق أحد من الصحابة إلا كانت له بيعة وعلي كرم الله وجهه كان مشغولاً في وقت البيعة بمواراة رسول الله صلى الله عليه وسلم محزوناً على مفارقته لم يخرج إليهم حتى لما رأى الناس دخلوا في أمر دخل فيه ولم ينقل عنهم إنكار.

وقولهم إن الإجماع في نصب الإمامة إيجاب على الإمام من جهة المجمعين حتى يصير واجب الطاعة لهم وينعكس الأمر بعد ذلك حتى يصيروا واجبي الطاعة له وهو متناقض. نقول هذا لو كان الوجوب الذي يتلقى من الإجماع مقصوراً على من صدر منه الإجماع وليس الأمر كذلك فإن الوجوب مستند إلى النص الخفي والجلي من صاحب الشرع عليه السلام فهو الموجب والإجماع مظهر الوجوب وهو

طريق قطعي في معرفته لا أنقول من لم يثبت صدقه ضرورة يكون حجة. وقولهم لو خالف كل واحد من المجتهدين إمامه في مسألة جاز قلنا نعم لأنه مجتهد كما أن الإمام مجتهد ولا يجوز لمجتهد تقليدا لمجتهد وهو لا يخالفه في الإجماع على أنه إمام بعد استناده إلى النص وإنما يخالفه في مسألة أخرى وهو جائز أليس أدى اجتهاد أبي بكر إلى قتال أهل الردة ومانعي الزكاة إليه وسبي ذراريهم واغتنام أموالهم وأدى اجتهاد عمر رضي الله عنه إلى أن يرد إليهم سباياهم فردها وكم من مسألة خالفه الصحابة في مسائل الفرائض والديات وإيجاب الرجم فرجع إلى قولهم وترك اجتهاده وهذا لأنه لا يجب العصمة للأئمة فيجوز عليهم الخطأ والكبائر فضلاً عن الزلل في الاجتهاد.وقولهم إن الناس لو تناصفوا وعدلوا استغنوا عن إمام قلنا هذا جائز في العقل جواز سداد الناظرين في نظرهم قبل ورود الشرع ولكن العادة الجارية والسنة المطردة أن الناس بأنفسهم لا يستقرون على مناهج العدل والشرع إلا بحامل يحملهم على ذلك بالتخويف والتشديد ولا يتأتى ذلك إلا بسياسة الإمام والتخويف بالسيف والتشديد على الظالم.

وأما الجواب عن قول الشيعة إما أنتلقى الواجبات من العقل فقد فرغنا منه وأما مستند الوجوب في نصب الإمامة هو الإجماع الدال على النص الوارد من الشرع.وقولهم إن الله تبارك وتعالى أمرنا بطاعة أولي الأمر ومتابعة الصادقين قلنا هذا مسلم في وجوب طاعة الإمام على الإطلاق لكن الكلام إنما وقع في التعيين أهو متعين بتعيين الشارع نصاً أم يتعين بتعيين أهل الإجماع والأول لم يثبت إذ لو ثبت لنقل ولما تصور سكوت القوم أو سكوت واحد من القوم في موضع اختلاف الناس في تعيين الإمام أليس لما كان عند أبي بكر رضي الله عنه نص في تخصيص قريش بالإمامة روي ذلك في حال دعوى الأنصار فسكتوا عن الدعوى وصارت الإمامة مخصوصة بقريش نصاً كذلك لو كان عند أحد نص في تخصيص بني هاشم لنقل ذلك حتى يرتفع النزاع فإن منازعة الأنصار قريشاً كمنازعة قريش بني هاشم ومنازعة بني هاشم علياً.

ومن العجب أن خبر التخصيص بقريش لم يكن متواتراً إذ لو تواتر لما ادعت الأنصار شركة في الأمر وهم قد انقادوا لخبر الآحاد فكيف يظن بهم أنهم لا ينقادون للخبر المتواتر. فإن قيل عمر رضي الله عنه كان يجوز الإمامة لغير قريش بل للموالي حين قال لو كان سالم مولى حذيفة حياً لما تخالجني فيه شك وأيضاً فإنكم ادعيتم أن لا نص في الإمامة وقد ثبت نص في تخصيص قريش بأن قال الأئمة من قريش فما جوابكم عمن يقول إذا ثبت نصفي تخصيص قريش عن كل المسلمين فيجوز أن يثبت نصفي تخصيص بني هاشم من قريش وأيضا فإنكم ادعيتم في الأول إحالة ثبوت النص وربطتم الحكم بالإجماع ثم قلتم إن الإجماع يتضمن نصاً حتى يكون دليلاً في الشريعة فقد ربطتم الإمامة بالنص فهلا ادعيتم النص على أبي بكر ولم عقدتم باباً في إبطال النص وإثبات الاختيار. قيل أما الأول فلأن عمر سلم لأبي بكر ذلك الخبر الذي رواه ولم يظهر منه أنه كان يجوز الإمامة لغير قريش وأما سالم فقد قيل أنه كان ينسب إلى قريش فلذلك قال ما تخالجني فيه شك لما شهد النبي صلى الله عليه وسلم بحسن سيرته وأمانته.

وأما النص الخفي الذي يتضمنه الإجماع فهو لعمري لازم جداً فإن الإمامة إذا لم تثبت إلا بالإجماع والإجماع لا يثبت إلا بالنص فلم يثبت الإمامة إلا بالنص. والجواب أن النص الضمني في الإجماع ربما يكون نصاً في الإمامة وربما يكون نصاً في أن الإجماع حجة فتردد الأمرين بين هذين المحتملين فلم يمكنا دعوى النص على أبي بكر وذلك النص ربما لا يكون نصاً ظاهراً لكن قرينة الحال عند القوم وهم شهود الحضرة ربما أورثتهم قطعاً فتنزل غير الظاهر عندهم كالظاهر وحصل لهم القطع بذلك واعلم أن الإجماع إنما كان حجة لأن المجمعين لمجموعهم معصومون عن الخطأ والكفر والضلالة وإن كان ذلك جائزاً في آحادهم فمجموع هذه الأمة في العصمة نازل منزلة شخص واحد في العصمة ويجوز أن يثبت حكم لمجموع من حيث هو جملة مجموعة ولا يثبت لواحد منهم بخبر التواتر فإن العلم يحصل بمجموعه وإن لم يحصل بآحاده والسكر الحاصل من الأقداح والشبع الحاصل من اللقم وغير ذلك وعليه حمل قوله تعالى "[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ]

{التوبة:119} وقوله تعالى "[وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ] {النساء:115} وأما الجواب عن المعضلة التي أوردوها نقول لا يمكن أن يقال أن النبي صلى الله عليه وسلم ما كان يعرف من يجلس للإمامة بعده وينوب منابه فإن كان يخبر أصحابه بما سيكون بعده إلى يوم القيامة من الفتن والبلايا وخروج الدجال ولقد قال صلى الله عليه وسلم زويت لي الأرض فأريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك أمتي ما زوي لي منها وكان يخبر أصحابه العشرة بما يفعله كل واحد ويجري عليه من القدر وأخبر علياً رضي الله عنه إنك تقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين وحديث ذي الخويصرة حيث ناظر ونافق وأنه سيخرج من صيصى هذا الرجل وآيتهم ذو الثدية معروف وما قال له في صلح الحديبية إنك ستبتلى بمثل ما بليت به وصح ذلك يوم التحكيم وما أطلعه الله تعالى على أمور أمه من حال أمته كما قال "[لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ] {النور:55} وقوله:[قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ] {الفتح:16} وما روي أنه رأى في المنام أن أبا بكر ينزع دلواً أو دلوين بضعف وأن عمر كان ينزع بقوة وشدة فقال عليه السلام فلم أر عبقرياً يفري فريه وقال اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر فيبعد كل البعد أن لا يطلعه الله تعالى على من يجلس بعده لكن لا يبعد أن لا يظهره لأحد ولا ينص على شخص لأنه لم يكن مأموراً بذلك وإن قدر أنه مأمور لزم القطع بالنص والإظهار فإن الله تعالى:"[[[هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ] {التوبة:33} . فإن قيل قد أظهر ذلك يوم غدير خم حيث أمر الناس بالدوحات وخاطب الناس وأخذ بيد علي وقال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وأدر الحق معه حيث دار وهذا حين نزل قوله تعالى: "[يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ] {المائدة:67} وقد فهم الجماعة من قوله من كنت مولاه فعلي مولاه الخلافة حيث هنأه عمر فقال بخ بخ يا علي أصبحت مولى كل مؤمن ومؤمنة وقال عليه السلام أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي وقد قال عليه السلام أنا مدينة العلم وعلي بابها إلى غير ذلك من الأخبار.

قيل إن اقتنعتم بمثل هذه الأخبار فخذوا منا في حق أبي بكر كذلك حيث روى مسلم في صحيحه أنه قال عليه السلام أيتوني بدواة وكتف أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف عليه اثنان وقال ليصل بالناس أبو بكر وقال إن وليتموها أبا بكر تجدوه ضعيفاً في نفسه قوياً في أمر الله تعالى وإن وليتموها عمر تجدوه قوياً في نفسه قوياً فيأمر الله وإن تولوها عثمان يسلك بكم مسلك السداد وإن تولوها علياً تجدوه هادياً مهدياً يأخذ بكم الطريق المستقيم وقال لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان وقال حملة الحديث لما نزلت سورة الفتح جاء العباس إلى علي رضي الله عنهما وقال إني أعرف الموت في وجوه بني عبد المطلب وأنى برسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نعى إليه فانطلق بنا إليه نسأله لمن الأمر بعده فإن كان فيكم فأنتم وذاك وإن كان في غيركم أوصى بكم إلى الوالي فأبى عليه علي ورجع العباس إلى النبي فقال له فيذلك فخطب الخطبة المعروفة إلى قوله إلا من ولي هذا الأمر فليقبل من محسنهم وليتجاوز عن مسيئهم فقيل يا رسول الله أوص بقريش فقال الناس تبع لقريش ثم قال أوصيكم بأهل بيتي وعترتي خيراً فإنهم لحمي احفظوا منهم ما يحفظون فيما بينكم وهذا كله من الأخبار دليل على الاختيار. فإن قيل إنما قلنا طريق العلم بتعيين الإمام النص دون الاختيار لأن الإمام يجب أن يكون على صفات مخصوصة منها العصمة ومنها العلم والعقل ومنها الشجاعة ومنها العدل على الرعية ولا مجال للاجتهاد وغلبات الظنون في معرفتها ومعرفة مقاديرها بل لا يعلم ذلك إلا بالنص من الرسول مستنداً إلى وحي من الله فإذا كنتم تختارون الأئمة بظواهرهم وتجوزون أن يكونوا من الزنادقة في الباطن وأن يكذبوا على الله ورسوله وأن يعطلوا الحدود ويبطلوا الحقوق ويتأولوا متشابهات القرآن على غير وجهها وينقلوا الأخبار على غير طريقها افتراء على الله ورسوله أو لم يعهد من بني أمية التعرض لأهل البيت قتلاً وهتكاً للحرمة واستحلالا للأموال أو لم ينقل عنهم الظلم والجور على الرعايا وملابسة الفسق والفجور فما يؤمنكم أن متابعتكم أئمة الجور تورثكم النار وبئس المصير.

قيل صفات الإمامة يجوز أن يستدل عليها بالإمارات والأقوال تدل على العلم والفضل وحسن الأفعال تدل على العفة والمهارة بالحرب تدل على السياسة والشجاعة فكما يستدل بالأفعال على الشهادة والقضاء كذلك يستدل على الصفات التي تشترط في الأئمة وإن ظهر بعد ذلك جهل أو جور أو ضلال أو كفر انخلع منها أو خلعناه وما ينقل عن الأموية فهو صحيح إلا أنه لا ينافي الإمامة عندهم وعند من يجوز ذلك على الأئمة. فإن قيل فما القدر الذي من صفات المدح يصير بها مستحقاً للإمامة وما العدد من أمة يصح به عقد البيعة.

قيل القدر من الصفات أن يكون مسلما قرشياً مجتهداً في العلم بصيراً بسياسة الرعية ذا نجدة وكفاية ومن العلماء من نقص من العدد الذي ذكرناه ومنهم من زاد والعدد لعقد البيعة فقيل تتم البيعة برجل عدل وقيل برجلين وقيل بأربعة وقيل بجماعة من أهل الحل والعقد والاجتهاد والبصيرة بالأمور ولو عقد واحد ولم يسمع من الباقين نكير كفى ذلك ويجب الأشهاد به فإنه خطب جسيم ومنصب عظيم والمسائل المرتبة على ما ذكرناه منعقد البيعة لرجلين في صقعين أو إقليمين فإنه إذا خلع نفسه أو أحدث أحداثاً يستحق بها الخلع أينخلع أم يستوجب ذلك كله من مظان الاجتهاد وليراجع الكتب المصنفة في الكلام فإني لم أشترط على نفسي في هذا الكتاب نقل ما ذكر في الكلام وإنما شرطت حل المشكلات من المعقولات وبيان منتهى إقدام أهل الأصول في مراتب العقول دون المنقول. وأما كرامات الأولياء فجائز عقلاً ووارد سمعاً ومن أعظم كرامات الله تعالى على عباده تيسير أسباب الخير لهم وتعسير أسباب الشر عليهم وحيثما كان التيسير أشد وإلى الخير أقرب كانت الكرامة أوفر وما ينقل عن بعضهم من خوارق العادات وصح النقل وجب التصديق ولا يجوز الإنكار عليه أليس قد ورد في القرآن قصة عرش بلقيس وقول ذلك الولي:"﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي﴾ {النمل:40} أولم تكن قصة أم موسى ومريم أم عيسى عليه السلام وما ظهر لهما من الخوارق من إلقاء موسى في اليم كرامةً لها ورزق الشتاء في الصيف ورزق الصيف في الشتاء وظهور النخلة في الصحراء من أعظم

الكرامات لمريم عليها السلام وما ينقل عن صالحي هذه الأمة أكثر من أن يحصى وهب آحادها إن لم تفدنا علماً بوقوعها فهي بمجموعها أفادتنا علماً قطعياً ويقيناً صادقاً بأن خوارق العادات قد ظهرت على أيدي أصحاب الكرامات. واعلم أن كل كرامة تظهر على يد ولي فهي بعينها معجزة لنبي إذا كان الولي في معاملاته تابعاً لذلك النبي وكل ما يظهر في حقه فهو دليل على صدق أستاذه وصاحب شريعته فلا تكون الكرامة قط قادحة في المعجزات بل هي مؤيدة لها دالة عليها راجعة عنها وعائدة إليها وقد قال النبي كائن في أمتي ما كان في الزمان الأول حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل حتى لو دخلوا جحر ضبل دخلتموه وقال عليه السلام إن في أمتي من مثله مثل إبراهيم الخليل ومن مثله مثل موسى وفي الآية "وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ {الزُّخرف:57} إشارة إلى هذا المعنى ولما كانت شريعته أكمل الشرائع ودينة أكمل الأديان كما قال تعالى: "ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلَامَ دِينًا {المائدة:3} وجب أن يكون المتحلي بهذا الدين والشريعة أشرف وأكرم ممن تحلى بشريعة أخرى إذ الشرائع والأديان جلابيب النفوس والأرواح ويقدر التحلي بها والثبات فيها والإقبال عليها ينال الشرف والكرامة قال الله تعالى "إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ {الأنفال:29} وليت شعري أي كرامة تزيد على نيل الفرقان بين الحق والباطل وسبيل النجاة والهلاك وفي الخبر لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومؤيداً وأي كرامة أجل من حصول المحبة بثمراتها المذكورة وفي الخبر لو عرفتم الله حق معرفته لعلمتم العلم الذي ليسمعه جهل ولو عرفتم الله حق معرفته لزالت الجبال بدعائكم وما أوتي أحد من اليقين إلا وما لم يؤت منه أكثر مما أوتي.قيل بلغنا أن عيسى عليه السلام كان يمشي على الماء قال صلى الله عليه وسلم: "لو ازداد يقيناً لمشى على الهواء".

ومما يتصل بهذا الموضع الكلام في النسخ وأن هذه الشريعة ناسخة للشرائع كلها وهي أتمها وأكملها وأن محمداً المصطفى صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء وبه نختم الكتاب. قال بعض العلماء النسخ رفع الحكم بعد ثبوته وقال بعضهم

النسخ تبيين انتهاء مدة الحكم وكأنه تخصيص بزمان وهو بظاهره كان شاملاً لكل زمان وبالنسخ يتبين أنه لم يشمل الأوقات كلها وقالت اليهود النسخ رفع تكليف بعد توجهه على العباد وذلك لا يجوز في حق الباري تعالى فإنه يؤدي ذلك إلى البدا والندم على ما قال ولو أن واحداً منا أمر غلامه على كل حال أن يفعل فعلاً ثم منعه من ذلك إما في الحال أو في ثاني الحال دل ذلك على أنه بدا له ذلك أي ظهر له أمر بخلاف ما تصور في الأول أو ندم بالقلب على تكليفه الأول وهاتان القضيتان مستحيلتان في حق من لا تخفى عليه ذرة في الأرض ولا في السماء ومن له الملك والملك والتصرف في عباده بما يشاء.

يقال لهم المستحيل على نوعين مستحيل لعينه كاجتماع السواد والبياض في محل واحد في حالة واحدة ولا شك أن رفع التكليف وحكم التكليف بعد ثبوته ليس من ذلك القبيل ومستحيل لما يفضي إلى المحال كخلاف المعلوم ولا محا لها هنا يفضي إليه النسخ إلا البدا والندم والبدا يطلق على معنيين أحدهما الظهور يقال بدا له الشيء إذا ظهر "[**وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ**] {الزُّمر:47} وهذا لا يجوز على الله تعالى فإن المعلومات كلها ظاهرة لديه مكشوفة عنده والنسخ لا يؤدي إلى ذلك لأنه كان عالماً بذلك التكليف عند توجهه على العبد وكان عالماً برفعه عند النسخ فلم يظهر له أمر متجدد لم يعلمه ولا رفع الحكم لأنه ظهر له شيء آخر ويطلق البدا على الندم على ما كان والندم هو أن يقول قولاً أو يفعل فعلاً لغرض ثم يرى أن المصلحة في غير ما صدر عنه قولاً وفعلاً وهذا أيضاً لا يجوز في وصف الباري تعالى فإنه لا يفعل فعلاً لغرض وإذا فعل بخلاف ذلك لم يفعله لمصلحة وغرض آخر بل أقواله وأفعاله لا تعلل كما بينا قبل فلم يتصور في حقه الندم ولا أفضى النسخ إلى الندم فتعين القول بأن النسخ غير مستحيل عقلاً ثم وقوعه شرعاً من أدل الدليل على أنه غير مستحيل عقلاً.

فنقول لا شك أن موسى عليه السلام تأخر وجوداً عن آدم ونوح وهود وصالح وإبراهيم وإسماعيل ويعقوب وجماعة من الأنبياء والأسباط عليهم السلام أهل كان جميع ما ورد به موسى مشروعاً لهم أو منها ما كان مشروعاً ومنها ما لم يكن

مشروعاً فإن كان كله مشروعاً لهم فلم يرد موسى بشريعة أصلاً بل قرر الشرائع الماضية وإن ورد بحكم واحد غير ما ثبت فيشرعهم فقد تحقق أن الحكم الأول مرفوع بذلك الحكم أو قد انتهى مدة الحكم الأول وتجدد هذا الحكم فثبت النسخ وإن أنكروا ذلك فنكاح الأخوات في زمن آدم عليه السلام حتى قيل أنه استمر ذلك الحكم إلى زمن نوح مما يجب الاعتراف به ليتحقق النسل والذرية وتوبة عبدة العجل بقتل أنفسهم كان حكماً لم يكن قبل ذلك وصار مرفوعاً عن غيرهم في التوراة والختان في اليوم السابع من الولادة حكم لم يكن لنوح وغيره بل ترك الختان كان مشروعاً لهم وأمر بذلك إبراهيم عليه السلام على الكبر وأطلق له أن لا يختتن إسماعيل في طفولته حتى يصير مراهقاً وحظر على موسى ترك الختان فوق سبعة أيام والتمسك بالسبت ما كان واجبا على الأنبياء قبل موسى عليه السلام ثم صار واجباً على موسى فما المستحيل أن يعود إلى ما كان مباحاً وكذلك الصيد في يوم السبت وجميع الأفعال الدنيوية كان مباحاً قبل موسى عليه السلام فصار محظورا على موسى والمواعدة من أدلا لدلائل على النسخ إذ واعده الميقات ثلاثين ليلة ثم أتمها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة وكذلك تلك التكاليف الشديدة على بني إسرائيل ما كانت واجبة على من قبلهم. والسر في ذلك كله أن الحظر والوجوب أحكام لا ترجع إلى الأفعال حتى تكون صفات لها ولا الأفعال كانت على صفات من الحسن والقبح ورد الشرع بتقريرها ولا قول الشارع أكسبها صفات لا تقبل الرفع والوضع بل الأحكام راجعة إلى أقوال الشارع وتوصف الأفعال بها قولاً لا فعلاً شرعاً لا عقلاً فيجوز أن يرتفع بعضها ببعض وذلك كالحرمة في الأجنبيات ترتفع بالعقد الصحيح والحل في المنكوحة يرتفع بالطلاق المبين وكأحكام المقيم تخالف أحكام المسافر وأحكام الرجال في بعض الأحوال تخالف أحكام ربات الحجال وإذا كانت الأحكام قابلة للرفع والوضع والتغيير والتبديل فما المستحيل في وضع أحكام على أقوام في زمن ثم رفعها عن أقوام في زمن آخر ثم يقابل التكليف بالأفعال وتقابل التغييرات العقلية من الموت والحياة والصحة والسقم والراحة والشدة والنعمة والبلية وإنبات الزرع وإفساده وإنشاء الحيوان وإهلاكه وخلق الإنسان وإفنائه تارة إلى مدة وتارة في الحال من غير مهلة تصريفه لا بد أنهم

حيث يشأ كما يشأ لا يسأل عما يفعل بالتغييرات التكليفية من الإباحة والحظر والإيجاب والإطلاق والمشي تارة إلى موضع والوقوف تارة في موضع والقيام تارة والقعود أخرى تصريفاً لعقولهم ونفوسهم كما يشأ حيث يشأ لا يسأل عما يفعل فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون له الملك والملك والخلق والأمر والفعل والقول والتصريف والتكليف أليس الخلق الأول في مادة الإنسان يتصرف في تربيته من سلالة إلى نطفة إلى علقة إلى مضغة إلى عظام إلى كسوة العظام لحماً إلى خلق آخر فتبارك الله أحسن الخالقين أنشأ من طور إلى طور أبداً من كور إلى كور وكل مرتبة ناسخة للصورة الأولى لابسة صورة أخرى ثم خالفت تلك الصورة إلى أخرى كذلك الأمر الأول في كسوة صورة لنوع الإنسان يتصرف بتربيتها من شريعة إلى شريعة وكل شريعة ناسخة صورة ولابسة أخرى حتى ينتهي إلى كمال الشرائع كلها وتختم بخاتم النبيين كلهم وليس بعد الكمال والاستقامة إلا المعاد والقيامة بعثت أنا والساعة كهاتين فيتم الخلق هنالك ويتم الأمر ها هنا وتختم الخلقة بكمال حال النطفة إنساناً تاماً وتختم الشريعة بكمال حال الشرع الأول ديناً تاماً كاملاً "[**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلَامَ دِينًا**] {المائدة:3} رضينا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد المصطفى صلى الله عليه وسلم نبياً وبالقرآن إماما وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين إخواناً.

وقد نجز غرضنا من عشرين قاعدة في بيان نهايات أقدام أهل الكلام وإن تنفس الأجل وأمهل العمر شرعنا في عشرين أخرى في بيان نهايات أوهام الحكماء الإلهيين وعند ذلك يحق لنا أن نقول وحقاً وصدقاً نقول متبرك ينب ألفاظ الصالحين وهي كلمات ملتقطة من دعوات زين العابدين رضوان الله عليه يا من لا يبلغ أدنى ما استأثرت به من جلالك وعزتك أقصى نعت الناعتين يا من قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين وعجزت عن نعته أوهام الواصفين يا من لا تراه العيون ولا تخالطه الظنون ولا يصفه الواصفون أنت كما وصفت به نفسك وأنت كما أثنيت على نفسك ضلت فيك الصفات وتقسمت دونك النعوت وحارت في كبرياءك لطائف الأوهام والعقول أنت الأول في أزليتك وعلى ذلك أنت دائم لا تزول وأنت

الآخر في أبديتك وكذلك أنت قائم لا تحول وأنت الظاهر فما احتجبت عن شيء وأنت الباطن فما اختفيت في شيء ولا تغيرك الدهور ولا تبليك الأمور ولا يعتورك الزمان ولا يحويك المكان ولا يشغلك شأن عن شأن كذلك أنت الله الذي لا إله إلا أنت لك الأسماء الحسنى والمثل الأعلى والكلمة العليا أنزلت الكتب بالحق وأرسلت الرسل بالصدق وختمتهم بآخرهم عصرا وأولهم مأثرة وذكراً محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم اللهم اكتب لي هذه الشهادة عندك واجعلها عهداً تؤديه لي يوم القيامة وقد رضيت عني يا أرحم الراحمين ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا م لدنك رحمةً إنك أنت الوهاب.

الذيل مسألة في إثبات الجوهر الفرد الجسم ينتهي بالتجزئة إلى حد لا يقبل الوصف بالتجزي ويسميه المتكلمون جوهراً فرداً وصارت الفلاسفة إلى أنه لا ينتهي إلى حد لا يقبل الوصف بالتجزي. ومدار المسألة على أن الجسم عند المتكلم هو المركب من أجزاء متناهية وما تحصره النهايات والأطراف لا يشتمل على ما لا نهاية له وعند الفيلسوف الأجزاء إنما تحدث بالفعل في الجسم إما رضاً وكسراً وإما بانتشاره وإما باختلاف عرضين وإما بالوهم والقوة والجسم مركب منه يولى وصورة لا من أجزاء متحيزة.

ودليل المتكلم في المسألة أن المتناهي أطرافه وأضلاعه يستحيل أن يشتمل على منقسمات بلانهاية فإن المحصور بالنهايات لا يكون حاصرا بما لا نهايات له وأيضاً فإن الاتصال المحسوس في الجسم متناه بالحس والانفصال يستدعي سبق اتصال لا محالة فلو كان الجسم مما ينفصل عن النهاية فليكن فيه الاتصال غير النهاية فإن كان الانفصال بالفعل فيسبقه الاتصال بالفعل وإن كان الانفصال بالقوة والوهم فليكن فيه الاتصال بالقوة والوهم ثم اتصاله متناه قوة وفعلاً فانفصاله يجب أن يكون كذلك وأيضاً فإن المقدار الذي اشتمل عليه الجسم متناه معدود مقدور فلو نصف الجسم نصفين وكان أحد المقدارين يقبل التجزي إلى غير النهاية حتى يصير ذا مقادير بغير نهاية فيلزم أن يكون الأقل وهو النصف مثل الأكثر وهو الجملة ويلزم أن يكون فيما لا يتناهي من المقادير تفاوت الأقل والأكثر

وكلاهما محال. فإن قيل ما ذكرتموه صحيح في تقدير أجزاء الجسم بالفعل فإن الجسم المتناهي لا يشتمل على أجزاء بالفعل غير متناهية لكنا نقول هو يشتمل على أجزاء بالقوة غير متناهية فالمحصور في الفعل لا يحصر غير المتناهي بالفعل فلم لا يجوز أن يحصر غير المتناهي بالقوة وفيه النزاع قلنا ما قدرتموه بالقوة أيجوز في العقل أن يخرج إلى الفعل فإن لم يجز ظهرت الاستحالة وبقي الوهم المجرد الذي دل على خلافه برهان العقل وإن جاز خروجه إلى الفعل وقدرنا خروجه إلى الفعل لزم المحال الذي ذكرنا هذا كما يقال ما من جسم إلا ويمكن أن يتصل به جسم آخر بحيث لا يقف الوهم إلى حد ونهاية ثم لا يدل ذلك على أن جسماً لا يتناهى متصور الوجود بل الاتصال في الجسم يجوز إلى حد لا ينتهي إلى هذا المحال وهو تصور جسم لا يتناهى وإن بقي الوهم في حالا لتقدير الوهمي وذلك مما يتمثل في الوهم من خلا خارج العالم فإنه يتوهم حداً ونهاية للعالم ثم يقدر فضاء وخلاء ينتهي به وإلا فيثبت خلاء فارغاً وذلك خلاف العقل وبرهانه. ويسلك إمام الحرمين في إثبات الجزء الفرد مسلكاً آخر فقال نفرض الكلام في كرة حقيقية وبسيط حقيقي ونضرب بالكرة على البسيط أفيلاقيه أم لا فإن لاقاه أفيلاقيه بمنقسم أم لا فإن لاقاه بمنقسم فليست كرة بل هو بسيط وإن لاقاه بغير منقسم فذلك الجوهر الفرد ويمكن أن يطرد هذا البرهان أيضاً في البسيط المتناهي بحده فإن الحد خط والخط طول لا عرض له فقد تناهى الجسم فإن كان الحد الذي يتناهى به منقسما لم يكن خطاً وإن لم ينقسم عرضاً وانقسم طولاً فينقسم إلى نقط وهو أمر لا ينقسم وذلك هو الجزء الفرد عند المتكلم وعلى كل حال متناه فإنما يتناهى بأمر لا ينقسم سطحاً وخطاً ونقطة وإلا لم يكن نهاية. فإن قيل السطح والخط والنقطة أعراض عندنا فالنقطة عرض الخط والخط عرض في السطح والسطح عرض في الجسم وما كان عرضاً لا يقبل الوصف بالتجزئة والجوهر الفرد عندكم حجم له جثة ومساحة فلذلك لزمكم ما لا يلزمنا في إبعاده الثلاثة قلنا هب أنه أعراض قائمة بالجسم أليست هي أعراضاً تنقسم بانقسام الجسم فإن النقطة على أصلكم شيء ما لا تنقسم والخط ينقسم طولاً ولا ينقسم عرضاً والسطح ينقسم طولاً وعرضاً ولا ينقسم عمقاً والجسم ينقسم طولاً وعرضاً

وعمقاً وكما أن الأعراض تنقسم بانقسام المحل وتتحد باتحاد المحل ويتحد المحل باتحاده وكما أنك مسميتم هذه الأعراض نهايات الجسم كذلك الجوهر عندنا أطراف ونهايات وليست بذي أطرافكما سنبين.

أما شبههم قالوا لو قدرنا جوهراً بين جوهرين أفيلاقي ما على بمينه بعين ما على يساره أم بغيره فإن قلتم بعينه فهو سفسطة فإن قلتم بغيره فقد ثبت التجزي في الجوهر الفرد وكذلك لاقى أحدهما بكله أو ببعضه فإن لاقاه بكله وأسره لم يبق للثاني ملاقاة فإن المشغول بكل وأسر كيف يصير مشغولاً بغيره وإن لاقاه ببغضه فقد تجزى وكذلك صوروا جوهراً على متصل جوهرين فإنه لاقي الجوهرين السفلاوين وإنما يلاقي كل واحد منهما بطرف غير الآخر وإن منع هذا التصوير فصوروا خطاً مركباً من ستة أجزاء وخطاً يحاذيه من ستة أجزاء وعلى رأس أحد الخطين جوهر وعلى ذنب الخط الآخر جوهر وقدرنا تحرك الجوهرين في حالة واحدة على تساوي الحركتين فلا شك أنه يمتاز أحدهما على الثاني ويتحاذيان ويتقابلان على نقطة وليسا محاذيين إلا على الثالث والرابع فيكون الجوهر المتحرك على متصل الثالث والرابع محاذياً للجوهر الثاني وكذلك ألزمونا جواهر محفوفة جواهر فلا شك أنه يماس كل واحد من الجواهر بغير ما تماس البواقي فتنقسم بستة أجزاء وكذلك النقطة في الدائرة تلاقي أجزاء الدائرة فلولا أنفيها بالقوة ما في أجزاء الدائرة وإلا لما لاقتها وكذلك لو قدرنا جوهراً متحركاً على محيط الدائرة وجوهرا متحركاً على مركز الدائرة وبين الجوهرين خط متصل بهما جميعاً فإن تحرك الجوهر على المحيط حركة واحدة وقطع حيزاً واحداً وتحرك الخطب حركته فيجب أن يتحرك الخط الذي على المركز أقل من تلك المسافة وإنما قلتها أو كثرتها ببعد طول الخط وقصره وذلك هو بعد المسافة بين المحيط والمركز فيؤدي إلى أن ينقطع من المركز أقل من جزء واحد وذلك مثل قول بالتجزي ومثل حركة الشمس مع الظل فإن الشمس تتحرك عن فلكها أقداماً كثيرة حتى يظهر في الظل قدم واحد فلو قدرنا حركتها بمقدار جزء واحد فيجب

أن يتحرك الظل بمقدار ألف جزء من جزء فيتجزى الجزء المفروض. الجواب عن هذه الشبهات من وجهين أحدهما الإلزامات والمعارضات والثاني التحقيق.

أما الأول فنقول بنيتم هذه الإلزامات على قضية مذهبنا لا على مقتضى مذهبكم لأن على مقتضى مذهبكم لا يتصور جوهر فرد وليس هذا التقدير والفرض على مقتضى مذهبنا صحيحاً فإن الذي أثبتناه معقول بالدليل غير محسوس ولا موهوم وذلك أنا أقمنا البرهان على أن جسماً محدوداً متناهياً محصوراً لا يشتمل على ما ليس بمتناه وغير محدود ولا محصور فلا يجوز أن يتجزى أبداً فبقي التجزي مدلول دليلنا العقلي ثم يلزم أن يبقى شيء لا ينقسم ولا يتجزى ونسميه جوهراً فرداً هذا كما قررتموه في إثبات الهيولى والصورة جوهرين وحققتم الفصل بين الجوهرين عقلاً لا حساً وأحلتم انفصال أحدهما عن الثاني على مقتضى مذهب وجوزتم على مقتضى مذهب فتوجه الإلزام عليكم ونقول الهيولى جوهر قابل للتحيز والتشكل والتحيز والتشكل صورة في الهيولى والجسم مركب منهما وكل واحد منهما على الانفراد لا يقبل الوصف بالتجزي ومجموعهما قابل أفيقبل التجزي من حيث الصورة أم من حيث الهيولى. فإن قيل التجزي من حيث الصورة فهو باطل فإن الصورة اتصال والاتصال كيف يكون قابلاً للانفصال بل قابل للانفصال أمر آخر وهو الهيولى.

فنقول أو تقوى تلك الهيولى على قبول انفصالات بلانهاية وهل فيها قوة هذا القبول فإن لم تقو فذلك المعني بالجوهر الفرد عندنا وإن قويت على ذلك فيفضي هذا التجزي إلى جواز وجود جسم بسيط ذاهب في الجهات بغير نهاية وقد قام البرهان على استحالته وكل ما ذكرناه في الهيولى وقبولها للصورة فهي الأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق تحقق مثله في الجوهر الفرد وقبوله ذلك اتصال واحد واتصال من ست جهات أو ست اتصالات إلا أن المتكلم يقول ذلك بانضمام أمثالها إليها والفيلسوف يقول ذلك بانضمام صورتها إليها ونقول ما فرضتموه علينا من الجواهر الثلاثة إنما هو إلزام على مذهبنا وليس الفرض صحيحاً ولا الجوهر على ما قررتموه وهي الجواهر التي نقول فيها أنها لا تتجزى فإن مدلول

دليلنا أن كل ما حصره جسم متناه يجب أن يكون متناهياً وما لا يتناهى لا يحصره ما يتناهى ثم إنا نسمي ما انتهى جزءاً فرداً اصطلاحاً وذلك معقول الدليل وليس بمحسوس ولأن ما يقدره الوهم ودل عليه البرهان هو ذلك الجزء الذي انتهى به فإنا نقول الجوهر الذي بين الجوهرين يلاقي أحدهما بطرف فنقول أن ذلك الطرف متحيز أو غير متحيز فإن كان متحيزاً فهو الجوهر الفرد وليس بطرف وقد فرضتم أنه طرف وإن لم يكن متحيزاً فذلك عرض قائم بمتحيز هو الجزء الفرد عندنا لا ما قدرتموه فالطرفان جزءان فردان والوسط أيضاً فرد فقد اعترفتم بالإلزام الذي تمسكتم به أنه ذو نهايتين ووسط وذلك هو الأجزاء الثلث عندنا ولا يؤدي إلى التجزي أبداً فإن الطرف لا ينقسم ولو انقسم ما كان طرفاً وعلى هذا المساق كل ذي نهاية من جسم وجوهر فإنما ينتهي بحد لا ينقسم والجسم ينتهي ببسيطة وهو السطح وذلك ينقسم طولاً وعرضاً ولا ينقسم عمقاً والسطح ينتهي بخطه وذلك ينقسم طولاً ولا ينقسم عرضاً والخط ينتهي بنقطته وذلك لا طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً وهو المثال الموازن للجوهر الفرد إلا أن النقطة عندكم موهومة وعندنا الجوهر الفرد موجود والنقطة والخط والسطح عرض عندكم وعندنا جوهر ولا يختلف ذلك بكونه جوهراً وعرضاً فإن المقصود إثبات التناهي وقد حصل وكل ما لاقى شيئاً فإنما يلاقيه بحد ونهاية وكل حد ونهاية فهو غير منقسم وإلا فلا تحصل الملاقاة والمماسة. ونقول أيضاً رفعاً للتقسيم الذي أوردوه علينا أن الوسطاني يلاقي ما على يمينه بعين ما لاقى ما على يساره ذاتاً وجوهراً وبغيره نسبة وإضافة وقد تتكثر نسب الشيء وإضافاته ولا يوجب ذلك تكثر الذات مثل النقطة التي في وسط الدائرة فإنها مع وحدتها تنسب إلى كالجزء من أجزاء الدائرة فإنها معنسبة غير النسبة التي تليها وحيثما وسعنا الدائرة تكثرت نسبها ولا يوجب ذلك تكثرا في ذاتها كذلك القول في الجزء الفرد ينسب إلى جزء على اليمين وجزء على اليسار أو إلى ستة أجزاء محفوفة به ولا يوجب ذلك تكثراً في الذات ونقول قد بينا أن الجسم إنما يقبل التجزي بهيولاه لا بصورته فإن قابل الاتصال والانفصال يجب أن يكون غير الاتصال في الانفصال لأن الاتصال يزول بالانفصال ولا يزول القابل بوجود المقبول فنقول أفتقوى تلك الهيولى على قبول صورة الاتصال إلى ما لا

يتناهى فإن قويت حصل جسم لا يتناهى وبعد لا يتناهى واتصال لا يتناهى وذلك محال وإن لم تقو على ذلك بل قوتها إلى حد ما تنتهي إليه هو الجزء الفرد الذي لا يتجزى بقي ها هنا في هذه الصورة وهو الانفصال في جانب الوهم أنه لا يقف حتى يقدر عالماً متصلاً بعالم آخر إلى ما لا يتناهى فذلك عمل الوهم المخالف لبرهان العقل فلا نقبل ذلك بل نقول ثم إن الوهم إنما يصدق بشرط أن لا يؤدي إلى جسم غير متناه وذلك خلاف العقل ونقول ها هنا أن الوهم إنما يصدق بشرط أن لا يؤدي إلى أجزاء غير متناهية وذلك خلاف العقل وهذا آخر ما ينتهي إليه نظر الناظر في هذه المسألة فإن الخصم ربما يساعد على أن الأجزاء التي هي غير متناهية بالفعل في الجسم غير متصور وإنما يخالف في القوة والوهم وقد ثبت في القوة أن هيولى الجسم بقوته لا تقوى على قبول انفصالات بلا نهاية كما لا تقوى على قبول اتصالات بلا نهاية وقد بينا في الوهم أن الوهم لا يقف إلى حد لا يتوهم زيادة على الجسم المحدود كزيادة عالم آخر وزيادة فضاء وخلاء وراء العالم كذلك لا يقف إلى حد لا يتوهم نقصاناً على الجسم إلى نقصان آخر حتى يقدر ملاقي الجسم لا يتناهى وبعض الفلاسفة يفطن فيما وراء العالم فلم يثبت خلاء وفضاء بتناهي الأجسام وما يفطن فيما هو داخل العالم فأثبت ملا وفيضاً بلا تناهي الأجزاء ولا خارج من المحيط ولا داخل في المركز والله أعلم.

المصادر والمراجع

- تهافت الآخر، كتاب منشور على الانترنت. وراجع للكاتب أيضاً: الاغتراب الثقافي للذات العربية، (القاهرة: دار العالم الثالث، 2006).
- صدام الحضارات . إعادة صنع النظام العالمي، (القاهرة: سطور، 1998)، ص 67 . 80 ."الملل والنحل"،
- وابن خلدون في "المقدمة".
- التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية: دراسات لكبار المستشرقين، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1965)، ص 198.173.
- تراث الاسلام، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، المشروع القومي للترجمة، سلسلة ميراث الترجمة، العدد رقم 1107، 2007)، الجزء الأول، 284.280.
- مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة العلوم الاجتماعية، 2007)، ص301.300.
- راجع: حازم خيري، آلام من نسيج خاص، كتاب منشور على الانترنت.
- للمزيد راجع: هوارد ر. تيرنر، ترجمة فتح الله الشيخ، العلوم عند المسلمين، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، 2004).
- رتشارد ماك كيون، "موقف الفلسفة تجاه تنوع الثقافات"، في مطبوعات اليونسكو، ترجمة حافظ الجمالي، أصالة الثقافات/مجموعة مقالات من مطبوعات اليونسكو، (القاهرة: الادارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي، دار الفكر العربي، 1963)، ص 7
- راجع: عبد الرحمن بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981)، ص14.7.
- محمد عبده، رسالة التوحيد، (بيروت؛ قبرص: الجفان والجابي & دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 2001)، ص79.62.
- الغزالي، تحقيق عبد الحليم محمود، المنقذ من الضلال لحجة الاسلام الغزالي، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1952)، ص65.
- السود والحضارة العربية، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976).

- لغة السياسة في الإسلام، (قبرص: دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، 1993).
- التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية/دراسات لكبار المستشرقين، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1965)، ص 172.123.
- جمال الدين الأسد آبادي المعروف بالأفغاني كما يقدمه ابن اخته ميرزا لطف الله خان، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1957).
- راجع: أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1948)، ص 121.57.
- التراث المسروق/الفلسفة اليونانية فلسفة مصرية مسروقة، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة آفاق عالمية، رقم65، 2008). عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، (القاهرة: هيئة الكتاب، مكتبة الأسرة، 2004). عباس محمود العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوروبية، (القاهرة: بدون ناشر، بدون تاريخ).
- راجع للكاتب:"اشكالية الوافد والموروث في الثقافة العربية"، مقالة منشورة على الانترنت.
- روح الحضارة العربية، (بيروت: دار العلم للملايين، 1949). ص 16.7.
- عبد الله عزام، العقيدة وأثرها في بناء الجيل، (صنعاء، بيروت: مكتبة الجيل الجديد، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 1990)، ص 102.
- تاريخ القرآن، (بيروت: مؤسسة كونراد - أدناور، 2004).
- تربية الجنس البشري، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2006).
- راجع للكاتب:"فلسفة الضرار واقع كارثي"، مقالة منشورة على الانترنت.
- المعلومات عن الجنسين"السامي"و"الحامي"مُستقاة من هذ المرجع: جوتييه، ترجمة محمد يوسف موسى، المدخل الى الفلسفة، (القاهرة: بدون ناشر، 1945)
- ارنست رنان، ترجمة عادل زعيتر، ابن رشد والرشدية، (القاهرة: دار احياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1957)، ص 18.13.
- راجع للكاتب:"أبطال عظماء أم باعة لصكوك الحرية"، مقالة منشورة على الانترنت.

– راجع تقديم حسن حنفي للرسالة: سبينوزا، ترجمة حسن حنفي، رسالة في اللاهوت والسياسة، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1991)، ص 106.5.

– للمزيد عن آراء فيلون راجع: إميل بريهييه، ترجمة محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار، الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندري، (القاهرة: وزارة المعارف العمومية & شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1954).

– أحمد عمر هاشم، قواعد أصول الحديث، (القاهرة: دار الشباب للطباعة، 1983)، ص 184.182.

– راجع على سبيل المثال: أبو حنيفة النعمان & ابن ادريس الشافعي، الفقه الأكبر في التوحيد، (القاهرة: المطبعة العامرة الشرقية، 1324هـ).

– محمد عبده، م. س. ذ، نفس الصفحات.

– راجع: يحيى هويدي، حياد فلسفي، (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، المكتبة الثقافية، رقم83، 1963)، ص7.5.

– الغزالي، م. س. ذ، ص 66ـ67. وراجع أيضاً: نيقولا ريشر، ترجمة محمد مهران، تطور المنطق العربي، (القاهرة: دار المعارف، 1985).

– الحضارة العربية، (بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، سلسلة عام 2000، 1993)، ص 92.91.

– نقد الخطاب الديني، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2003). حسن حنفي، التراث والتجديد/موقفنا من التراث القديم، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1987). حيدر ابراهيم، لاهوت التحرير/الدين والثورة في العالم الثالث، (الخرطوم: مركز الدراسات تجديد الفكر الاسلامي/أعمال المؤتمر العام الـ21 للمجلس عام 2009، (القاهرة: وزارة).

مكتبة المجتمع العربي

مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع

فلسفة الكلام



مكتبة المجتمع العربي

مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع

الأردن - عمان - وسط البلد - ش. السلط - مجمع الفحيص التجاري
تلفاكس: 96264632739+ - خلوي: 962795651920+ ص.ب. 8244 عمان 11121 الأردن
ش. الملكة رانيا العبد الله - مقابل كلية الزراعة - مجمع سمارة التجاري
Email: Moj_pub@yahoo.com - info@ muj-arabi-pub.com
www.muj-arabi-pub.com



 مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع